

تليجرام : مناسير الأريمية
أكبر مكتبة رقمية

في سيد
موسوعة فلسفية



منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت





فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةِ
فَلَسَفِيَّةِ
١٧

أَفْلُوْطِين

تأليف
الدكتور مصطفى غابري

منشورات
دار مكتبة الهلال

تليجرام مكتبة غوامر في بحر الكتب

جميع حقوق النقل والاقتباس
وإعادة الطبع محفوظة
لمكتبة الهلال
طبعة جديدة منقحة
١٩٨٧



بيروت - بئر الصيد - شارع مكزك بنانية مربع الضاحية
ملك دار الهلال تلفون ٨٣٦٩٨١ - ٤٦٣٥٥٧
ص.ب ١٥/٥٠٠٢ بريقاً مكتهلال

تليجرام مكتبة غوامر في بحر الكتب

مقدمة

كان للفلسفة اليونانية تأثير فعال في تكوين الأسس الفاسفية الاسلامية، وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وأفلوطين ، لما تضمنته هذه الفلسفة من تركيز عقلي دقيق ، واحساس فعال مجدي نحو الزهد ، والتقشف ، والعبادة .

ولما بدأت الترجمة ، والنقل ، والاقتباس كان نصيب المصنفات الاغريقية الفلسفية وخاصة ما يتعلق منها بالنفس والالهيات الأوفر حظا لدى علماء وفلاسفة الاسلام ، ومن الطبيعي أن تحتل مؤلفات سقراط، وأرسطو وأفلاطون مكان الصدارة فتولاها الفلاسفة العرب بالشرح ، والتعليق ، والاقتباس ، حتى جاءت منسجمة تمام الانسجام مع

افكارهم الفلسفية الاسلامية التي توضح معالم الطريق ، وتضع المؤشرات العقلانية التي ينبغي أن تتمحور حولها المفاهيم الموضوعية للمعرفة الصوفية الاسلامية التي ازدهرت وبدأت تأخذ صورتها الثابتة الراسخة محددة بذلك معالم النهضة الفلسفية والاجتماعية والدينية بطبيعة عقلانية تنهد الى حرية الفكر ، والتطلع الدائب الى المعقول من الموروث والمستورد ، ترسم بشموخها صورة ناصعة للتقدم العرفاني الذي واكب بسيره التصاعدي القرن الثالث للهجرة النبوية المحمدية .

ولما كانت افكار وآراء أفلوطين الالهية العرفانية متأثرة بتيارات فلسفية سابقة عليها ، وبالديانات والمقائد التي كانت سائدة في عصره ، فقد قفز اسمه الى طليعة المعارف العقائدية الاسلامية ، فعكف على دراسته ودراسة مصنفاته أكبر رواد الحركة الفلسفية الاسلامية ، الذين استمدوا من علمه وفلسفته الماورائية التعاليم العرفانية ، وخاصة ما يتعلق منها بالنفس الانسانية ، وتصفيتها وتطهيرها من الأدراخ والشوائب ، لتمود طاهرة نقية الى الكل الذي انبثقت منه .

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي احتلها

أفلوطين في ميدان الفلسفة والتصوف ، فقد أنعمت أفكاره روح الفلسفة الاسلامية ، وساهمت في التأثير في عقول أصحاب الفلسفات الباطنية التي ذرت قرنها خلال تطور الفكر العقلاني الاسلامي ، وتأثر هذا الفكر بالروح الصوفية التي كانت الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق .

وإذا عدنا أدراجنا الى فلسفة أفلوطين الماورائية لاحظنا أنه قد استقاها من آراء من تقدمه من فلاسفة الاغريق ، وان نظراته العقلية كانت تجسيدا للمبقرية اليونانية الخالصة ، شأنه شأن أفلاطون وأرسطو . ولكن أفلوطين قد تأثر بفلسفة الديانات والمقائد التي كانت معروفة في عصره . الى جانب تعاليم وآراء أفلاطون التي كان لها أكبر الأثر على تفكير أفلوطين العرفاني . ويبدو التشابه بينهما جليا عندما ندرك أن كثيرا مما نسب الى أفلاطون قد نسب أيضا الى أفلوطين .

ومما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية ، وأن فلسفته كانت نديرا بانتهاج عهد الفكر الاغريقي وبدء تغفل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها . وهذا ما يقوله أكثر الباحثين

عن أفلاطون ، حيث يؤكدوا أن فلسفته كانت خروجاً عن التيار العام للتفكير اليوناني ، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم ، لا نجدتها عند معظم فلاسفة اليونان الآخرين .

وإذا كان أفلوطين قد قال بأن فلسفته ليست سوى تجديد لفلسفة أفلاطون ، فقد نتج عن ذلك أن اختلطت نظريات وآراء أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين ونظرياته .

وعندما نحاول استعراض فلسفة أفلوطين وبعض أفكاره المرفانية نلاحظ أنه كان ينقد ويفند بعض الآراء الرواقية في كثير من كتاباته ، ورغم هذا النقد فقد تأثر أيضاً بالفلسفة الرواقية تأثراً محسوساً ، وإن يكن قد قلب لهذه الفلسفة ظهر المجن على الدوام . ونلاحظ أيضاً أن الاتجاه العام في مذهب أفلوطين كان يهدف إلى الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق ، والنزوع إلى الزهد والتصوف ، عن طريق تصفية النفس وتطهيرها من الشوائب والأدران التي تعلق بها أثناء وجودها في عالم الكون والفساد .

وفي رأي أفلوطين إن مقام النفس البشرية في

هذا العالم ليس سوى تهيئة واعداد للخلود ، ولن يكون خلاص الانسان من هذا العالم الا بتحرير نفسه من ارتباطها بكل ما في هذا العالم ، وتمكينها من الارتقاء صافية نقية طاهرة الى العالم الروحاني الأسمى .

واذا ما القينا نظرة خاطفة على تساعيات أفلوطين ، نلاحظ أن كل تساعية منها تقابل مرحلة معينة من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجيا حتى تتحد مع الله . ففي التساعية الأولى يحدثنا أفلوطين عن تطهر النفس ، وفي الاخيرة يتكلم عن اتحادها مع المبدأ الاول ، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي .

ويرى بعض الباحثين أن الافكار والآراء الشرقية كان لها أكبر تأثير في تفكير أفلوطين ، حتى أن بعضهم يمتد ان ذلك التأثير لا يقل أهمية عن الأصول اليونانية في مذهبه . ومن أمثال هؤلاء الباحثين « فاشرو » الذي يمتد ان أفلاطون ، وان كان فيلسوفا يتكلم اليونانية ، فان تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح . فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني ، وهي روح الاعتدال والتناسق

لا تظهر عنده على الإطلاق ، وعلى العكس من ذلك ، كانت كتاباته تتصف بالحمامة ، وتزخر بالصور والتشبيهات ، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجدة (١) .

وان اعتراف أفلوطين بانتسابه الى التراث الأفلاطوني ، انما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية ، لأن الفيثاغورية والاورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطوني - والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة . ولنصف الى ذلك أن الشرق كان سهل عليه دائما استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية . فاذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف الى هذه المثالية ، الروح الصوفية التي كانت دائما هي الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق ، لأمكننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية .

ومن أهم البراهين التي تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين ، فكرة حضور الله ، أو بالأحرى قوة الله ، في العالم عن طريق

E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'alexandrie
Vol. 1, p. 113.

وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم ، وفكرة الوصول الى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله ، التي تملأ المعرفة العقلية • ولما كان الله في نظر الديانات الشرقية – التي يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها – يسمو على العالم المحسوس الى حد يستحيل معه على الانسان أن يصل اليه مباشرة ، فقد كان لا بد لكل فلسفة أثرت فيها هذه المقائد ، من أن تولي اهتماما كبيرا لفكرة الوسائط التي تتخذ عندها مظهرين : مظهرا خارجيا ، هو سلسلة الموجودات التي تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس ، كالمقول والنفوس والجن – ومظهرا ذاتيا بامتنا ، هو تلك المراتب المختلفة في التطهر ، التي تسلكها النفس لتتھيا لتلقي الحكمة العليا • ومن هنا قيل ان فكرة الوسائط الالهية هي في واقع الامر توفيق بين النظرة اليونانية الى الله على أنه مجرد عال ، والنظرة الشرقية اليه على أنه مائل أمامنا في كل مكان • أما روح التصوف التي تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول الى الله ، فلا تحتاج في اثبات أصلها الشرقي الى دليل •

ونحن لا نشك مطلقا بأن أفلوطين كان صاحب معرفة عقلية نابعة من الزهد ، والتصوف ، والفناء

بالذات ، ينهد الى استئصال التعارض القائم بين
الذات والموضوع - فهو بحق يعتبر من أكبر متصوفي
الاغريق الذين قدموا للانسانية أكبر الخدمات
المرفانية الهادفة الى تحقيق الكمال والمثالية عن
طريق التطهر والابتعاد عن الشهوات .

وفي هذه الحالة التي يشمر فيها الانسان بأنه قد
وصل الى أعلى درجات المعرفة ، واتصل بالهدف
الذي تتجه اليه رؤياه اتصالا مباشرا ، يرى أفلوطين
نفسه وهو في حالة وحدة مع الله فيقول (١) :
« كثيرا ما أتيقظ لذاتي ، تاركا جسمي جانبا ،
وحين أغيب عن كل ما هداي ، أرى في أعماق ذاتي
جمالا بلغ أقصى حدود البهاء - وعندئذ أومن
ايمانا راسخا بأنني أنتمي الى عالم أرفع ، وأحس
بالحياة في أسنى مراتبها وأشعر بوحدتي مع
الألوهية » .

يقول الدكتور عبد الرحمن البدوي وهو يتحدث
عن أفلوطين (٢) : « - وكل هذا زاد من خفاء
معالم أفلوطين ، مع أن أثره في الفكر الاسلامي عامة

(١) أفلوطين : الصامية الرابعة من المقاتل الثامن .

(٢) أفلوطين عند العرب : البخوي ص ٢ .

لا يقل أبدا عن أثر أرسطو ، بل يزيد عليه في
تشعبه : اذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات
النزعات الروحية الفنوصية ، وتغلغل في ضمائر
المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق
نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي
كان لأرسطوطاليس » .

هذا ما نقله البدوي عن بول كراوس عندما
كان يستعرض أقوال الباحثين حول أفلوطين وكتاب
« أثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، ليؤكد أن الكتاب
المذكور لم يكن من تأليف أرسطو بل كان من أسلوب
المعاضرات الشفهية التي كان يلقيها أفلوطين ،
لذلك فعل الكتاب المذكور فعل السحر في عقول
فلاسفة العرب .

ولم يكن كتاب « أثولوجيا » الكتاب الوحيد الذي
صنفه أفلوطين ، ونسب بعد وفاته الى غيره ، بل
هناك كتاب آخر نسب الى الفارابي ، وهو عبارة
عن رسالة في العلم الالهي ، اقتبست من التساعية
الخامسة من تساعيات أفلوطين .

بيروت في ١/٢/١٩٨١

الدكتور مصطفى غالب

حياة افلوطين

حياة الفلاسفة الاغريق الكبار ، والحكماء
العظام ، ليس من السهل على الباحث معرفتها
بتفاصيلها الدقيقة ، لأن هؤلاء الفلاسفة والحكماء
لم يدونوا على الغالب الحياة المادية التي كانت
تحيط بهم خلال حياتهم في عالم الكون والفساد ،
ولم يهتموا قط بأصلهم ، وفصلهم ، ومولدهم ،
وشخصهم الجسداني ، كونهم كانوا مستغرقين في
الحياة العقلية ، والعلوم الماورائية ، ويخجلون من
التحدث عن شؤونهم الخاصة . ولن يجد الباحث في
كتب التاريخ والفلسفة الا شذرات قليلة مما دونه
تلاميذ هؤلاء الفلاسفة والحكماء .

والمرجع الوحيد الذي نملكه عن حياة افلوطين

هو ما دونه بتلميذه النشيط « فورفوروس » عن حياته ، كونه قد رافقه في السنوات الست التي سبقت وفاة أفلوطين ، فاستطاع أن يدون كل ما أمكنه عنه من خلال أحاديثه معه ، عن حياته وتطورها (١) .

ومن أحاديث « فورفوروس » يمكننا أن نستنتج أن أفلوطين ولد حوالي سنة ٢٠٤ أو ٢٠٥ في مدينة « ليكوبوليس Lycopolis » في مصر . تردد على فلاسفة وحكام الاغريق في الاسكندرية ليأخذ العلوم والمعارف منهم ، ولكنه لم يجد بينهم من يستطيع أن يشفي غليله ويصقل نفسه التواقة الى العلم والمعرفة ، فراح يفتش وينقب ، حتى وجد ضالته المنشودة في الحكيم « أمونيوس ساكاس » أي أمونيوس الجمال . وكان أفلوطين عندما اتصل به لا يزال في سن الثامنة والعشرين من عمره ، فأعجب بحكمته ، وشهد بمقدرته المرفائية ، وتتلذذ على يديه . يدرس الحكمة ، ويغوص في أعماق الفلسفة ، حتى عرف كنه نفسه ، التي تاقبت الى الانطلاق

(١) أفلوطين : التسامية الرابعة : ترجمة مؤاد زكريا

ومحمد مسلم ص ٢٢ .

للمب من يتابع المعرفة الشرقية ، وفلسفة الفرس والهنود ، فانهصر في بوتقتها ، وهو لا يزال في التاسعة والثلاثين من عمره ، عندما رافق الامبراطور جورديان في حملته التي جهزها ضد الفرس ، في عام ٢٤٢ ، ولكن الامبراطور قتل في العراق ، فشلت الحملة ، ونجا أفلوطين هاربا الى انطاكية . ومنها توجه الى روما سنة ٢٤٤ ، وظل فيها عشر سنوات دون أن يقوم بأي عمل كتابي .

ومن الملاحظ أن ما رواه « فورفوريوس » من أستاذه أفلوطين من خلال معاشرته له يجعل الباحث يدور في دوامة من الشك في صحة روايات « فورفوريوس » الذي كان كثير الاعجاب بأستاذه أفلوطين ، ويمكن أن يكون هذا الاعجاب قد دفعه الى المبالغة في رواية بعض الوقائع ، الخارجة عن المؤلف والمليئة بالأساطير والخوارق والمعجزات ، خاصة أنه لم يكتب حياة أفلوطين الا بعد أن مضى على وفاة أفلوطين ثمانية وعشرون عاما (١) .

ويبدو من خلال ما رواه « فورفوريوس » أن أفلوطين لم يبدأ في الكتابة الا في عام ٢٥٤ ، بعد

Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade.. p. 1. (١)

أن تجاوز التاسعة والخمسين من عمره ، وكان قد تعرف الى « فورفوريوس » ، الذي كان في الثلاثين ، ثم افترقا بعد خمس سنوات ، حتى توفي أفلوطين في سنة ٢٧٠ دون أن يكون «فورفوريوس» بجواره .

مؤلفات أفلوطين :

ترك أفلوطين ٥٤ مقالا ، جميعها بتلميذه « فورفوريوس » بعد موته في ٦ مجموعات تضم كل مجموعة منها ٩ مقالات ، لذا سميت هذه المقالات بالتساعيات . وقد أملى أفلوطين ٢١ منها في الفترة الممتدة من سنة ٢٥٥ الى سنة ٢٦٣ . ثم ٢٥ مقالا من عام ٢٦٣ الى عام ٢٦٨ ، و ٦ مقالات من سنة ٢٦٨ الى سنة ٢٧٠ . والمجموعة الأولى ألفها قبل أن يتصل بتلميذه « فورفوريوس » ، والثانية أثناء اتصاله به ، والثالثة بعد ذلك الاتصال .

ويعرض لنا « فورفوريوس » الترتيب الزمني لمجموعات المقالات مقسمة الى التساعيات الست ، ولنا منه أن هذا التقسيم ييسر للقارئ استيعاب حكمة أفلوطين ، ولكن هذا التقسيم كما يقول

الدكتور فؤاد زكريا (١) : « فكثيرا ما ترد خلال المقال اشارات الى مقالات سابقة زمنيا ، ولكنها لا تأتي في الترتيب المنهجي الا فيما بعد ، وهو على أية حال راعى أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالانسان والاخلاق ، وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية ، وفي كل واحد من الثلاثة الباقيين عن أحد المبادئ الثلاثة العليا : النفس ، والعقل ، والواحد أو الخير . ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه ، بل تتشعب أحاديته فيها حتى تتناول كل الموضوعات ، وإن كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا اليه » .

وانطلاقا من هذا التبويب والتجميع فضل بعض الباحثين أن يطالعوا مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني بدون أن يعيروا التبويب المنهجي الذي أورده « فورفوريوس » أي اهتمام . ومن هؤلاء « هويتكر » الذي يرى الترتيب الزمني أسهل وأكثر ترابطا وانسجاما . كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات ان نقطة بداية أفلوطين في كتاباته

(١) أفلوطين التساعية الرابعة ص ٣٥ .

كانت هي البحث في النفس ، لأن آراءه فيها تأتي في مستهل سلسلة المقالات (١) . ويستمد « هويتكر » هذه الفكرة من آراء أفلوطين الذي يقول : في وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس منطلقا ثم نتدرج في البحث صعودا وهبوطا .

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن اتباع الترتيب الزمني في قراءة مقالات أفلوطين ، يفترض أن الترتيب الذي أورده « فورفوريوس » صحيح . وهذا هو ما تؤدي إليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع ، مثل هويتكر ، وجلشتر ، وبريه ، الذي اختبر اعتراضات هينمان ، ووجد أنها لا تكفي للشك في الترتيب الزمني الذي ذكره « فورفوريوس » . وعلى أية حال فالبحث في صحة التسلسل الزمني لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر إلى الدقة ، كما لاحظ « ايبيرفك » الذي رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يمادله مطلقا ذلك الإهمال الذي تلقاه مشكلة ترتيبها الزمني من الباحثين ، خاصة وأن من المعتمل في رأيه أن يكون ترتيب « فورفوريوس » الزمني منصبا على مقالات

Whittaker : The Neo-Platonists..., p. 31. (١)

كل فترة بوجه عام ، أي أنه أورد من كل فترة ما كتب فيها من مقالات ، أما الترتيب « في داخل » كل فترة ، فربما لم يكن « فورفوروس » قد ذكره على الإطلاق (١) .

وقد يلاحظ الباحث استطرادات كثيرة في مصنفات أفلوطين ، كونه كما يقول « فورفوروس » لم يكن يميل قراءة أي شيء مما كتب ، نظرا لضعف عينيه . كما أنه كان ضعيفا في قواعد اللغة اليونانية ، لذلك كان تلميذه يضطر في أغلب الأحيان إلى تهذيب مقالاته . لذا جاءت مصنفاته من ناحية اللغة معقدة أكثر من جميع كتابات الفلاسفة والحكماء اليونانيين الذين تقدموه .

ومما لا شك فيه بأن مقالات أفلوطين كانت عبارة عن محاضرات شفوية تلقى عادة على الطلاب ، ومن الطبيعي أن تتشعب الأبحاث والمناقشات أثناء تلاوتها لذلك لا نستغرب أن تكون تلك المقالات مليئة بالاستطرادات ومفتقرة إلى الاستدلال المنطقي فالذين كانوا يتوافدون على ندوات أفلوطين لم

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٦ .

يكونوا على مستوى فكري واحد ، بل كانوا من مختلف الطبقات يأتون اليه لسماع أفكاره التي توصلهم الى معرفة الذات والى تصفية أرواحهم مما علق بها من شهوات وأدران .

ويؤكد ما يذهب اليه « ريفو Rivaud » الذي ذهب الى أن تساعيات أفلوطين ليست سوى مؤلف جماعي ، شارك في تأليفها تلامذة أفلوطين بما طرحوه من مسائل واعتراضات ، كانت تجبر الاستاذ الى تبديل موضوعات حديثه وتنويعها في كثير من الأحيان . فان كان الباحث يعاني عندما يقرأ التساعيات المشقة ، فما ذلك الا لأن مؤلفها كان يهتم بالأفكار وتوصيلها الى التلاميذ أكثر من الاهتمام باللفظ، والتقيد بالأسلوب والعبارة (١) .

وهذا يعني أن أفلوطين كان يعتبر اللغة وقواعدها لا ألفاظها ، ليست هدف يرنو اليه من خلال اطلاق حكمه وفلسفته العرفانية ، انما كان الهدف من وراء القيام هذه المحاضرات ايصالها الى الجمهور حتى تستقر في عقله فيصرف نفسه ويقلع

(١) Rivaud : Hist, de la phil, tome 1.. p. 523

- من ترهات الحياة الدنيا وما فيها من شهوات
- فاللغة اذن هي وسيلة ، وليست غاية

فلسفة أفلوطين :

يعتقد بعض العلماء والباحثين أن فلسفة أفلوطين كانت تنهد الى وحدة الوجود ، بينما يرى البعض الآخر أن فلسفة أفلوطين متدرجة أو حركية ، حيث تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المركز الاول ، وامتدادا حتى أكثر درجات الوجود تفرقا وتبددا .

وما دامت فلسفته تنطلق من الحركة فلا بد من أن تكون هذه الحركة هابطة وصاعدة . فالحركة الهابطة تعني الحركة العقلية ، التي يشرح فيها الحكيم حركة الوجود من الواحد تدريجا حتى ينتهي الى المادة التي تعتبر آخر مراتب الموجودات ، وأما الحركة الصاعدة فهي تعني معاودة ارتقاء السلم ، والعودة الى الواحد الاول . وأساس هذه الحركة التصفية الجسدية ومعرفة الذات حتى يتسنى لتلك الذات الارتقاء تدريجا ، والعودة الى الاتحاد بمصدرها الاول . أي بالكل الذي انبثقت منه

وهبطت الى عالم الكون والفساد ، وعن طريق
التصفية والتعليم تتمكن من الارتقاء والصعود
ثانية الى الكل الذي هبطت منه •

ولما كان أفلوطين في طليعة الحكماء في عصره ،
فقد وهب العقل حق التصرف بالحركة الكونية ،
حركة الهبوط التي تصور الفاعلية الرئيسية
للواحد ، وحركة النفس وهي في طريق الارتقاء
والصعود الى الواحد الاول ، أو العقل الاول •

وفي فلسفة أفلوطين النفوس البشرية تكون
دائما وأبدا بحاجة ماسة الى أن تستمد قواها
التأييدية من مبدأ واحد يجمع بينها • هذا المبدأ
هو النفس الكلية ، وهي الرحيق التأييدي الذي
تستمد منه كل نفس فردية • ورغم كون النفس
الكلية واحدة ، فوحدتها ليست هي الوحدة المطلقة ،
اذ لا بد لتصور النفس الكلية من تصور العالم الذي
تحييه تلك النفس وتبحث فيه الحركة • لذا ينبني
الصعود خطوة أخرى ، فنجد العقل الذي هو ثابت
ثباتا مطلقا ، وأفكاره هي المثل الأزلية التي يشارك
فيها كل ما يوجد في زمان ومكان حسب رأي
أفلوطين •

ويعتقد أفلوطين بأن وحدة العقل أرفع من وحدة النفس ، لأن في مقدور العقل أن يكتفي بالتفكير في ذاته وتأملها ، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة .

والمبدأ الأول ، والواحد وحدة مطلقة ، حسب آراء أفلوطين لا يمكن أن يكون عقلا ، بل ينبغي أن يكون ماهية تملو على العقل ، وتظل دائما في هوية مع ذاتها . هذا المبدأ الاول هو الواحد أو الغير ، الذي لا يمكن وصفه بأية صفات من صفات موجوداته التي هي أدنى منه رتبة . فإذا ما حاولنا وصفه بصفات الوجود ذاتها ، لكأنت تلك الصفات تنعوي على نوع من الثنائية ، اذ أننا سنحصل عليه الوجود ، فيكون هناك محمول يحمل عليه ، وبذلك يفقد الاول وحدته المطلقة . لذا يجب أن لا نصف الموجود الاول بأية صفة ايجابية ، بل نكتفي بالوصف السلبي ، ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب ، وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات ايجابية ، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس الى كل ما عداه . والواقع ان الواحد ، بهذه الأوصاف ، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى طلعت بها الفلسفة الاغريقية ، من فكرة الله كما يفهمها

أبناء البشرية ، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص (١) .

ويشبه أفلوطين صدور فيض النور من منبعه .
 وفيض الماء من ينبوع ، وصدور أنصاف الاقطار
 عن المركز . تشبيهات مشتركة يستدل بها على
 ثبوت وبقاء المركز الاول ، الا أنه يخرج بقية
 الموجودات منه . فالواحد حسب رأي أفلوطين
 عندما يخلق الموجودات لا يأخذ من ذاته ليمطيها ،
 بل يظل في وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته
 على الإطلاق ، فهو يمد الموجودات برحيقه التأييدي
 ولا يستمد منها شيئا . ومع ذلك يفيض موكب
 الموجودات عنه بصورة مرتبة ومنظمة من البداية
 الى النهاية ، وتتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون
 واحد . وكذلك الحال في كل مبدأ آخر . فالمقل
 الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما
 تفيض عنه المبادئ الأدنى منه .

ويرى أفلوطين ان كل موجود يكون في المبدأ
 السابق عليه ، لا يعني وجود علاقة مكانية بينها ،

(١)Armstrong : intr..., p. 182.

أي احتواء المبدأ الأول على التالي له ، وكل ما
يعنيه هو أن التالي معتمد على السابق ومتوقف
عليه فحسب ، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية
إنما هو تشبيه فحسب (١) .

وسنستعرض في الصفحات التالية مجمل فلسفة
أفلوطين المتعلقة بالمبدأ الأول ، والنفس الكلية ،
والنفوس الفردية ، وسلسلة الموجودات ، والفيض ،
والشر والخير ، وسوف نحاول أن نحدد ميثاقين
أفلوطين بالنسبة إلى بقية الفلسفات اليونانية
الأخرى ، التي انطلقت أصلا من الفلسفة
الأفلاطونية . وما لا شك فيه بأن تأثير فلسفة
أفلاطون كان قويا وفعالا ، ولكن لا بد من القول
بأن أفلوطين كان مجددا ومطورا للفلسفة
الأفلاطونية . فالفارق بين عصري الفيلسوفين
كبير ، والنظرة العقلية التي بلغت أوجها في عصر
أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة ، وتأثرت
بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب
الصوفي في حياة الإنسان . ومن هنا كان لا بد أن
تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين إلى فكرة الوحدة

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٤٢ .

مع المبدأ الاول ، وهي فكرة يتمثل فيها الطابع
الصوفي بوضوح ، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون
على الاطلاق . فرغم أن أفلاطون يتحدث عن
تخليص النفس في حياتها الارضية ، وقرارها الى
الخير الالهي ، فان الهدف الذي يرمي اليه من هذا
الزهد هو « التشبه بالله بقدر الامكان » كما صرح
مرارا . والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرا عن
الوحدة الصوفية ، اذ أن أقصى ما تهدف اليه هذه
الفكرة هو أن يسمى الانسان الى الكمال عن طريق
« المعرفة » بقدر طاقته ، ليصل الى ادراك الخير
الالهي ، وليست فيها أية اشارة الى أن النفس تسمى
الى تحقيق الاتحاد التام مع الله . ففي مذهب
أفلاطون ثنائية تظل قائمة دوما ، وتجمل من المحال
علينا أن ننسب اليه صوفية كاملة (١) .

والفارق بين أفلوطين وأفلاطون ، هو أن المثل
التي هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين
مبدأ ثانيا صادرا عن المبدأ الاول . أما عند أفلاطون
فالمثل لا تصدر عن الله قط ، بل لا يسري عليها أي
نوع من أنواع الكون ، كالفيض أو الصدور ،

(١) Hoffmann : Platon..., S. 30.

وانما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم
الثابتة والشمس . فهي أقل منه مرتبة ولكنها لم
تنشأ عنه ، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل
الأفلاطونية بل هي الانتظام الرياضي الكامل في
الكون ، ومبدأ الحياة فيه . ثم ان العلاقة بين
النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما .
فأفلوطين يرى بصدور عالم المادة عن النفس . أما
أفلاطون فلا يتصور على الإطلاق أن يصدر المادي
عن النفس ، إذ أن المادي الحسوس لا يمكن أن
يصدر عن النفس ، البريئة عن كل مادة .

وانطلاقاً من هذه الآراء التي تجسد فلسفة
أفلوطين ، يمكننا أن نحدد نزعتة الصوفية التي
تميز بها عن فلسفة أفلاطون . استناداً على ما
رواه تلميذه « فورفوريوس » كما عرضها وهو
يتحدث عن حياة أفلوطين ، الذي وصل الى الاتحاد
التمام بالله أربع مرات (١) ، بينما يذكر عن نفسه
أنه لم يصل الى تلك الوحدة الا مرة واحدة طول
حياته .

ومن الملاحظ أن الفلاسفة العرب لم يعرفوا

(١) Vita Plotini, S. 23.

أفلوطين أو أفلوطينوس باسمه الصريح بل عرفوه
كما يقول ابن التديم بكنية هي (١) : « الشيخ
اليوناني » ، وكان أول من تنبه الى أن « الشيخ
اليوناني » هو نفس أفلوطين هو هار بريكري في
تعليقاته على ترجمته الالمانية لكتاب « الملل
والنحل » للشهرستاني ، ووافقه على هذا الرأي
ريثان مع شيء من التحفظ ، وديتريشي بغير تردد ،
وأخيرا روزنتال في مقالات له في مجلة « أورينتاليا » .
أما الذين ذكروه من المؤرخين العرب بهذا الاسم
الوصفي « الشيخ اليوناني » فهم : أبو سليمان
السجستاني في كتاب « صوان الحكمة » والشهرستاني
في « الملل والنحل » ومسكويه في « جاويدان خرد » (٢) .

ويعلق الدكتور عبد الرحمن البدوي فيقول :
« وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين مع أن أثره
في الفكر الاسلامي عامة لا يقل أبدا عن أثر أرسطو
بل يزيد عليه في تشعبه : اذ شمل الفلسفة والمذاهب
الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية ، وتغلغل
في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية

(١) الفهرست لابن التديم ص ٣٥٧ .

(٢) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن بدوي ص ١ .

كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف
الظاهر الذي كان لأرسطوطاليس *

اثولوجيا أرسطوطاليس وأفلوطين :

عندما يحاول الباحث القاء نظرة واقعية على
حكمة أفلوطين وفلسفته العرفانية لا يجد أمامه
سوى مقالاته المعروفة بالتساعيات التي رتبها
ونسقها بعد وفاته تلميذه « فورفوريوس » والتي
تدور حولها الكثير من الآراء والأقوال المتضاربة
المتناقضة ، فتارة يذهب البعض الى أن بعض هذه
التساعيات قد رتبت وصنفت في كتاب واحد نسب
الى أرسطوطاليس وعرف بكتاب « اثولوجيا
أرسطوطاليس » وليس هذا الكتاب في الحقيقة سوى
أجزاء منقولة عن التساعية الرابعة والخامسة
والسادسة لأفلوطين (١) *

وكذلك عندما انتقلت الفلسفة اليونانية من
طريق الترجمة والاقتباس والشرح الى العرب نقلت
فصول أخرى من تساعيات أفلوطين الى اللغة العربية
باسم : « مسألة في العلم الالهي » ونسبت هذه الرسالة

(١) افلوطين عند العرب : البدوي ص ٢ .

للفارابي ، وكذلك أخذت شذرات أخرى من
تساقيات أفلوطين ووصفت بكتاب خاص باسم
« الشيخ اليوناني » .

وبعد قرون عديدة من الجدل والنقاش
والاستنتاج حول فلسفة أفلوطين ، وما تركه من
نصوص وآراء ظلت تعيش طوال هذه الفترة في
زوايا النسيان قام في النصف الثاني من القرن
التاسع عشر بعض الباحثين الأوروبيين ليكشفوا
عن النواحي الغامضة الخفية في فلسفة أفلوطين .
ولنستمع الى الدكتور عبد الرحمن البدوي ماذا
يقول حول هذا الموضوع (١) : « ولكن الباحثين
الأوروبيين منذ النصف الثاني من القرن الماضي قد
تولوا هذه النواحي الغامضة في أفلوطين عند العرب
بالإيضاح .

١ - فجاء هار برىكر أولا فاقترح أن يُعَدَّ
« الشيخ اليوناني » الوارد ذكره ونُبذة عن مذهبه
في « الملل والنحل » للشهرستاني هو بيمينه أفلوطين ،

(١) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص
(٢ الى ٣) .

مؤسس الافلاطونية المحدثه • وكان ذلك سنة
١٨٥٠ - سنة ١٨٥١ •

٢ - وفي سنة ١٨٥١ جاء فلشرو فقرر أن
أفلوطين لا بد أن يكون قد ترجم الى المرييه •
بيد أن رينان شك في هذا الأمر بمضى الشك قائلا :
« ان لدينا أدق المعلومات عن المؤلفين اليونانيين
الذين ترجموا الى هذه اللغة (المرييه) ، وليس
من بينهم أفلوطين • وهار بريكر يظن أن المؤلف
الذي يسميه الشهرستاني باسم « الشيخ اليوناني »
ليس شخصا آخر غير أفلوطين • ولكن أيا ما كان
صاحب هذا الاسم ، فمن اليقين أن الشهرستاني لم
يعرفه الا عن طريق مقتطفات ناقصة جدا » •

٣ - ثم جاء م • منك في دراساته التي نشرت
بباريس سنة ١٨٥٧ بعنوان « أمشاج من الفلسفة
اليهودية والمرييه » (ص ٢٤٨ - ص ٢٥٩)
فتناول كتاب « أثولوجيا » في شيء من التفصيل
لأول مرة ، وبمنظرة نافذة أثارت كوامن المشاكل
التي ينطوي عليها • ولهذا نورد طرفا مما قاله في
هذا الصدد :

« حفظ لنا التراث العربي أثرا وردت فيه

فلسفة الاسكندرية ، وخصوصا فلسفة أفلوطين ،
بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه أحيانا فقرات أخذت
بنصها من « التساعات » . وهذا الأثر هو الكتاب
المشهور « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس ،
وقد طبع لأول مرة في مستهل القرن السادس عشر
في ترجمة لاتينية قامت على ترجمة عربية ترجع
الى القرن التاسع . وها نحن نورد هنا فقرات من
هذا الكتاب وفقا للترجمة اللاتينية والنص العربي
معا ، وهذا النص العربي مخطوط في المكتبة
الامبراطورية (المكتبة الأهلية بباريس فيما بعد) ،
وهذا النص العربي يختلف اختلافا بينا عن النص
العربي الذي على أساسه قامت الترجمة اللاتينية .
ومن كلام منك هذا يتبين (١) :

(١) أنه كان أول من تنبه الى أن كتاب
« أثولوجيا أرسطاطاليس » يتضمن « فقرات بنصها »
من « تساعات » أفلوطين . ولو أنه دفع البحث في
هذا الباب لانتهى الى ما سينتهي اليه فالنتين روزه
في سنة ١٨٨٣ - وسنتحدث عن هذا بعد قليل -
من بيان أن الكتاب كله منتزع من « تساعات »

(١) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٤ »

أفلوطين ، وليست فقط بضع « فقرات » • ولكن فضله لا ينكر على كل حال في هذه الاشارة الموجهة •

(ب) أنه كان أول من تنبه الى وجود خلاف « محسوس جدا » على حد تعبيره — بين النص العربي الوارد في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس (أول ترقيم : ٩٩٤ ، ثاني ترقيم : الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ، الترقيم الثالث وهو الحالي : ٢٣٤٧ عربي) وبين النص العربي الذي عليه قامت الترجمة اللاتينية ، وهذه مشكلة لها كل خطرها • • • • »

• ويتابع البدوي استعراض الآراء والأقوال التي وردت على لسان بعض الباحثين حول هذا الخلاف ، ثم يقارن بين النصوص التي أشار اليها والمتعلقة بكتاب « أثولوجيا » ثم يمرج على أقوال اشتينشneider الذي تناول كتاب « أثولوجيا » بالبحث في مضمين (١) :

(١) الأول في كتابه : « الترجمات العبرية في

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٧ •

القرون الوسطى ، برلين سنة ١٨٩٣ من ص ٢٤٤
الى ص ٢٤٥ .

(ب) والثاني في كتابه « الترجمات العربية من
اليونانية » النشرة المركزية لشؤون المكتبات
كراسة ١٢ ، ليبتيك سنة ١٨٩٣ ص ٧٧ وما
يليها . ويخلص الى القول بأن المرض الذي قدمه
اشتنيشنيدر لم يحفظ بالبحث في حقيقة كتاب
« أثولوجيا » خطوة جديدة ، وعمله عادة تحصيلي
جمعي ليس فيه اكتشاف ولا اعمال ذهن . ثم يأتي
دور باول كراوس الذي فتح اتجاهًا جديدًا كما يقول
البدوي في بحث قدمه الى المعهد المصري بجلسة ٧
أبريل سنة ١٩٤١ ، ثم نشره في « مضبطة المعهد
المصري » (ج ٢٣ فصل سنة ١٩٤٠ الى سنة ١٩٤١)
وقال في تقديمه انه تلخيص لبعض الابحاث التي
ستكون موضع كتاب تأخر طبعه للظروف العالية ،
يعني ظروف الحرب (١) وعنوانه : « أفلوطين عند
العرب ، ملاحظات على شذرة جديدة من الترجمة
الموسعة العربية للتساقيات » ويضيف
البدوي قائلا : « في هذا البحث يكشف باول

(١) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ١٨ .

كراوس - بعد أن استعرض استعراضا مريعا جدا
 يكاد لا يتجاوز ذكر الاسماء والابحاث في كتاب
 « أثولوجيا » واثره في الفلسفة الاسلامية - عن
 شذرات وردت في المخطوط رقم ١١٧ حكمة بمكتبة
 تيمور بهدار الكتب المصرية (ص ٢ - ص ١٥)
 بعنوان « رسالة في العلم الالهي » للشيخ الفاضل
 العالم الزاهد أبي نصر الفارابي . قرأها فشك في
 نسبتها الى الفارابي . لا لأن الآراء الواردة فيها
 لا يمكن أن تنسب الى الفارابي الذي عالج في كتب
 لا شك في صحة نسبتها اليه مثل « المدينة الفاضلة »
 مسائل الواحد والكثير وصدور الموجودات والجواهر
 الافلاطونية المحدثة (النفس ، العقل الخ) بطريقة
 لا تختلف كثيرا عما في مضمون رسالتنا هذه - ولكن
 لأن أسلوب الفارابي أشد ايجازا ، وهو خال من كل
 تزويق وتكرار ، وليس فيه شيء من القموض الذي
 يشعر به القاري لهذه الرسالة . ومن ناحية أخرى
 وجد في « رسالة العلم الالهي » هذه طائفة كبيرة
 من الاصطلاحات لا يجدها المرم عند الفارابي ،
 اصطلاحات تذكر بلفظة « أثولوجيا أرسطاطاليس » .
 « وكما كانت دهشتي - هكذا يقول كراوس - حينما
 تبين لي أن هذه الرسالة المنسوبة الى الفارابي ليست

الا تلخيصا موسعا يتفاوت دقة لمستخلصات منتزعة
من التساع الخامس من « تساعيات » أفلوطين ! وزاد
من أهمية هذه الرسالة أنه ليس من بين الشذرات
الافلوطينية الواردة فيها شذرة وردت في « أثولوجيا
أرسطاطاليس » (١) .

وينتهي البدوي من كل هذه الآراء التي أوردها
في كتابه « أفلوطين عند العرب » الى القول :
« ومن هذا العرض لضمون هذه الرسالة تبين بكل
وضوح أنها مجرد تلخيص سريع لما يتصل بالنفس
ومصيرها في كتاب « أثولوجيا » ، ولا نكاد نجد
فيها رأيا واحدا لا نجده مفصلا في « أثولوجيا » .
وهذا التلخيص بلغة واضع الرسالة وشيء من لغة
الأصل ، ويلوح أيضا أنه قرأ « الخير المحض » لأن
فيه ما قد يذكر بمواضع وعبارات من « الخير
المحض » . ولا يظهر من عرضه هذا أبدا أنه ينقل
كلامه بحروفه في موضع ، بل هو عرض من عند
واضع الرسالة لا يتقيد فيه بنص أبدا ، لأنه رأى
المادة غزيرة جدا في الأصل ، لأنه رأى أن لا ترتيب

(١) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي من
(١٨ - ١٩) .

لكلامه - وهذا وصف حق « لأثولوجيا » - ٠٠٠
ولهذا السبب رأينا استبعاد هذه الرسالة من بين
« أفلوطين عند العرب » لأنها لا تتضمن نصا من
نصوصه ، بل هي مجرد تلخيص حر بسيط للمواضيع
المتصلة بالنفس ومسيرها من كتاب « أثولوجيا » .
ومن هنا أيضا لا نرى وجها لما يذهب اليه روزنتال
- بتحفظ واحتياط ، والحق يقال - من ارجاع
هذه الرسالة الى « المصدر الأفلوطيني » المشترك
الذي استمد منه « أثولوجيا » وصاحب شذرات
المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي والسجستاني .
فاننا لسنا هنا بازاء كلام مستقل لأفلوطين ، بل
مجرد تلخيص لـ « أثولوجيا » ، لا قيمة له الا
بوصفه تلخيصا « (١) » .

ولم يكن الدكتور عبد الرحمن البدوي الوحيد
الذي استعرض ما قيل ويقال حول نسبة كتاب
« أثولوجيا » لأفلوطين ، بل هناك بعض الباحثين
الذين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطين ، وأنه
أقرب الى تماليم « برقلس » - أكبر أقطاب
الافلاطونية المحدثه بعد أفلوطين - ويرون على

(١) أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٣٧ .

وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس ، وتعاليم «دنييس الايروباجي» وميتافيزيقيا أرسطو ، وان كانت روح برقلس غالبية عليه . وهذا هو رأي «دوهيم» الذي يتابع فيه «رافيسون» . ويقترّب من ذلك «فاشرو» الذي يرى أن الكتاب راجع الى عهد متأخر نسبيا من عهود الافلاطونية المحدثّة ، تم فيه المزج بين الافكار المشائية والتعاليم الافلاطونية .

وانطلاقا من هذه الآراء المتباينة يمكننا أن نجعلها في فرعين كبيرين : فرع يرد الكتاب الى تعاليم افلوطين ذاته ، ويرى أن محتوياته اما دروس مباشرة ألقاها افلوطين ، واما مقتطفات من التسايعيات أضيفت اليها بعض التعليقات - والفرع الآخر يقول باهتمام الكتاب عن تعاليم أفنوليين ، وبأنه أقرب الى المهود المتأخرة من الافلاطونية المحدثّة ، وخاصة ذلك المهد الذي ظهر فيه برقلس ، أو الذي تم فيه امتزاج التراث المشائي بالتعاليم الافلاطونية المحدثّة .

والرأي الذي يفضلّه الدكتور زكريا هو الرأي

(1) Cachera: Hist. crit., Tome III, p. 87.

الأول (١) لأن كتاب الريوية أو الاثولوجيا هو مجموعة من المقتطفات المستمدة من التسايعات ، وان كانت قد أضيفت اليها بعض التعليقات على يد جامعها ، الذي جعل لها ترتيبا خاصا ، ربما كان مناظرا لترتيب الدروس الشفهية التي كان يلقيها أفلاطون .

ولكنه يرى أنه حتى يؤيد هذا الرأي ، لا بد له من أن يرد على الرأي المضاد بفرعيه : الفرع الذي ينسبه الى الافلاطونية المتأخرة التي تأثرت بالمشائية ، والفرع الذي ينسبه الى برقلس وبعض المذاهب التي ارتبطت به .

« أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب الى عصر متأخر من عصور الافلاطونية المحدثه ، على أساس ظهور بعض الافكار الأرسطية ، فيرد عليهم بأنه ليس ثمة ما يدعو الى أن نرجع الى عصر متأخر من عصور الافلاطونية حتى نهتدي الى نزعات مشائية . اذ أن عصر أفلاطون ذاته كان يتصف بالتمق في دراسة أرسطو بجانب أفلاطون ، بل ان الافلاطونية

(١) التسايعات للرابطة لأفلاطون ص ١٥٤ .

المتوسطة - التي سبقت الافلاطونية المحدثه - قد امتزجت فيها النزعة المشائية مع الافلاطونية ... ويكفي كل الكفاية لتفسير ظهور هذه الملحاحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد تلاميذ أفلوطين المباشرين ، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو ، مثل فورفوروريوس (١) .

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع الى أفلوطين ، وإنما الى برقلس أو على الأقل الى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب دنيس الايروباجي ، وهو الرأي الذي نادى به رافيسون ومن بعده دوهم ، فيحتاج الى مناقشة أكثر تفصيلا ، ما دما نرمي الى أن نثبت في النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة .

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا ، وبين آراء أفلوطين - كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يمكن أن يرد الى أفلوطين مباشرة - فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجاري برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الاول وسطا هو الوجود الذي تستمد

(٢) التساعية الرابعة لأفلوطين ص ١٥٥ .

منه كل الاشياء وجودها ، وان كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ « الوجود » بل تعدد عن الكلمة الالهية (١) . وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والآخر ، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد مباشرة ، ولم يجعل بينهما وسطا . كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الالهية وبين الله ، أو الواحد ، وكاد أن يجعلها حقيقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الكلمة الالهية فوق العقل الاول . ومع ذلك فإن « دوهم » يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحيانا ترتيب المباديء على النحو الآتي : الله ، ثم الكلمة ، ثم العقل ، وتليه النفس الكونية والطبيعية . وأحيانا أخرى يرتبها على النحو الآتي : الله ، العقل ، النفس الكونية ، الطبيعة . أي أنه أحيانا يضع الكلمة الالهية ضمن المباديء ، وأحيانا أخرى يفصلها . ويستنتج « دوهم » من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحيانا في هوية مع الله وأحيانا يفصلها عنه .

هذا هو ملخص أهم الحجج التي يتذرع بها

(١) Duhem : *Ibid.*, p. 367.

القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد
الف أو جمع نقلا عن أفلوطين ، إنما لا بد أن يكون
قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيين المحدثين في عصر
متأخر نسبيا ، يكون قد تأثر بالأراء المسيحية ،
وخاصة فكرة الكلمة الالهية ، وخير من يصلح لذلك
برقلس » (١) .

وبعد أن يحلل الدكتور زكريا كيفية وصول
الكلمة الى هذا الكتاب في ترجمته اللاتينية ، يرى
أن وجود هذا المصطلح ، أي « الكلمة » ليس الا
ترجمة للفظ يوناني « Logos » الذي يعني العقل
والكلمة معا ، والذي كان يستخدمه أفلوطين كثيرا ،
ولم يكن عند أفلوطين راجعا الى تأثره بتعاليم
مسيحية على الاطلاق .

ويخلص من كل هذا النقاش والجدل الى
النتيجة التي قال بأنه ليس ثمة ما يدعو الى الاعتقاد
بوجود آراء في كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافا
أساسيا عن آراء أفلوطين . وليس معنى هذا أن
الكتاب لم يتضمن الا آراء أفلوطين وحدها ، فالواقع
أن تعاليم أرسطو كانت شائعة بين تلاميذ أفلوطين ،

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين ص ١٥٥ .

ولكن الكتاب مجموعه مأخوذ عن أفلوطين ، مع
بعض الشروح والتعليقات التي اضافها تلاميذه (١) .
ويكفينا لتدعيم هذا الرأي ، أن نأتي بالدليل
الايجابي على صحته ، فنقارن بين محتويات
الأثولوجيا وتساعيات أفلوطين « . »

وما دمنا نتحدث عن « الأثولوجيا » لا بد لنا
من أن نقدم بعض القطع المختارة منها تنويرا
للأذهان وزيادة في الفائدة .

الميمر الأول في النفس :

« أما بعد ! إذ قد بان وصح أن النفس ليست
بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفتنى ، بل هي
باقية دائما ، فانا نريد أن نفحص عنها أيضا
كيف فارقت العالم المقلي وانحدرت الى هذا العالم
الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ
السائل الواقع تحت الكون والفساد - فنقول ان
كل جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئا
من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم (٢)

(١) التساعية الرايمة لأفلوطين من ١٥٨ .
(٢) أفلوطين عند العرب من (١٨ - ١٩) .

العقلي ثابت فيه ، دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لأنه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ، ولا يشتاق الى مكان آخر غير مكانه • وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له • واذا استفاد العقل شوقا ما ، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول ، لأنه يشتاق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التي رآها في العقل ، كالمرأة التي قد اشتملت وجاءها المخاض بوضع ما في بطنها - كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه الى أن يخرج الى الفعل بما فيه من الضرورة ، ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمنخض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي •

والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه • فالنفس اذن انما هي عقل تصور بصورة الشوق • غير أن النفس ربما اشتاقت شوقا كلياً ، وربما اشتاقت شوقا جزئيا • فاذا اشتاقت شوقا كلياً صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا عقليا كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلي • واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاوة وحسنا وأصلحت ما

عرض فيها من خطأ وديرتها تدبيرا أعلى وأرفع
 من تدبير علتها القرينية التي هي الأجرام السماوية .
 فإذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن
 محصورة فيها ، أعني أنها لا تكون في الجسم كأنها
 محصورة فيه ، بل تكون فيه وخارجة عنه . وربما
 كانت النفس في جسم ، وربما كانت خارجة من
 جسم . وذلك أنها لما اشتاقت الى السلوك والى أن
 تظهر أفاعيلها ، تحركت من العالم الاول أولا ،
 ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث . غير أنها
 وان تحركت وسلكت من عالمها الثاني الى العالم
 الثالث فان العقل لم يفارقها . وبه فعلت ما فعلت .
 غير أن النفس - وان كانت فعلت ما فعلت فعلتها
 بالعقل - فان العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي
 الشريف ، وهو الذي فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة
 المعجبة بتوسط النفس ، وهو الذي زين الاشياء بأن
 صير الاشياء منها دائم ومنها دائر ، الا أن ذلك
 انما كان بتوسط النفس . وانما تفعل النفس
 أفاعيلها به لأن العقل آتية دائمة ففعله دائم .
 وأما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا خطأ
 فانها صارت في أجسام السباع ، غير أنها لا تموت

ولا تفنى اضطرابا . وان ألفي في هذا العالم نوع
 آخر من أنواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة
 الحسية . وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحسية
 أن يكون حيا أيضا ، وأن يكون علة حياة للشيء
 الذي صار اليه (١) . وكذلك أنفس النبات كلها
 حية ، فان الانفس كلها حية انبعثت من بدء واحد ،
 الا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها
 جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة ، فاما نفس
 الانسان فانها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ،
 ونطقية . وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحله ،
 غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم
 تتسخ بأوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها
 سترجع الى تلك الجواهر مريما ولم تلبث في عالم
 الحس ، وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له
 وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن
 وشهواته ، فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى
 عالمها الا بتمب شديد حتى تلقي عنها كل وسخ
 ودنس علق بها من البدن . ثم حينئذ ترجع الى
 عالمها الذي خرجت منه من غير أن تهلك أنية من
 الآنيات لأنها آنيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قد

(١) انطولين عند العرب ص (١٩ - ٢٠) .

قلنا مرارا • وأما ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقه • وأما الأشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدقون بالأشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكرها وجاعلوها مبتدا قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون والآخرون • وذلك أن الأولين قد اتفقوا على أن النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حل عليها غضب من الله ، فيحرص المرم عند ذلك أن يرجع عن أفعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدأ يتضرع لله ويسأله أن يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه • وقد اتفق على ذلك أفاضل الناس وأرذالهم ، واتفقوا أيضا أن يترحموا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم • ولو لم يوقنوا بدوام النفس وأنها لا تموت ، لما كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طيبية لازمة مضطرة • وقد ذكروا أن كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الأبدان وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث بها ، والدليل على ذلك الهياكل التي بنيت وسميت بأسمائها فاذا أتاها المضطرب اغاثوه ولم يرجعوه خائباً • فهذا وشبهه يدل على

ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم
لم تمت ولم تهلك ، لأنها حية بحياة باقية لا تبديد
ولا تفنى (١) » .

الميمر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه :

« ونقول : ان من قدر على خلع بدنه وتسكين
حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب
الرموز من نفسه ، قدر أيضا في فكرته على الرجوع
الى ذاته والصعود بمقله الى العالم العقلي فيرى
حسنه وبهائه ، فانه يقوى على أن يعرف شرف
العقل ونوره وبهائه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء
الذي هو فوق العقل ، وهو نور الانوار وحسن كل
حسن وبهائه كل بهاء » فنريد الآن أن نصف حسن
العقل والعالم العقلي وبهائه على نحو قوتنا
واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر
الى ذلك البهاء والحسن الفائق » .

فنقول : ان العالم الحسي والعالم العقلي
موضوعان أحدهما ملازم للآخر » وذلك أن العالم
العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي مفيد

(١) افلوطين عند العرب ص ٢١ .

فائض على العالم الحسي ، والعالم الحسي مستفيد
قابيل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي - ونحن
مثلون هذين العالمين وقائلون انهما يشبهان
حجرين ذوي قدر من الاقدار ، غير أن أحد الحجرين
لم يهتدم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة ، والآخر
مهتدم وقد أثرت فيه الصناعة وحياته هيئة يمكن
أن تنتقش فيه صورة انسان ما أو صورة بعض
الكواكب ، أعني تصور فيه فضائل الكواكب
والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم - فاذا
فرق بين الحجرين فضل الحجر الذي أثرت فيه
الصناعة وصورته بأفضل الصور وأحسن الزينة -
من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئا
البتة فيه - وانما فضل أحد الحجرين على الآخر
لا بأنه حجر لأن الآخر حجر أيضا ، لكنه انما
فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة ، وهذه
الصورة التي أحدثتها الصناعة في الحجر لم تكن في
الهيولى ، لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها
وعقلها قبل أن تصير في الحجر ، والصورة كانت في
الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينين ويدين
ورجلين ، لكنها كانت فيه بأنه عالم بتلك الصورة
الصناعية التي أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر في

• العناصر آثارا حسنة وصورا فائقة (١) •

فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الصورة التي أحدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة أحسن وأفضل مما في الصانع ، والصورة التي في الصناعة ليست هي التي أتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة في الصناعة وتأتي منها صورة أخرى الى الحجر هي أقل وأدنى حسنا بتوسط الصانع ، ولا الصورة التي في الصناعة صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما أرادت الصناعة التي هي نفس الصانع ، لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصناعة • فالصورة في الحجر حسنة نقية ، غير أنها في الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جدا وأشد تحقيقا من اللاتي في الحجر • وذلك أن الصورة كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الهيولى واحدة لا تفارقه ، وذلك أن الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل ، أي اذا امتثلت في حامل ، ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر — ضعف وقل حسنها والصدق فيها • وكذلك

(١) افلوطين عند العرب من (٥٦ — ٥٧) •

القوة اذا صارت في قوة أخرى ضعفت ، والحرارة اذا صارت في حرارة أخرى ضعفت ، والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول في حسنه ، ونقول بقول وجيز مختصر : ان كان كل فاعل هو أفضل من المفعول ، فكل مثال هو أفضل من الممثل المستفاد منه . وذلك ان الموسيقى انما كان من الموسيقى ، وكل صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها وأعلى منها . وذلك أنها ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه ، وان كانت صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها . فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة التي في علم الصانع ، والصورة المقلولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولة : فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالمقل .

فان قال قائل : فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما دامت الصناعة دامت الطبيعة ، لأنها تتشبه بالطبيعة في أعمالها - قلنا له : انه ينبغي اذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفعالها بأشياء

أخرى ، أي بالمقلية التي فوقها وأعلى منها .
ونقول: ان الصناعة اذا أرادت أن تمثل شيئا لم
تلق بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به ، لكنها
ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال ، فيكون
حينئذ علمها أحسن وأتقن . وربما كان الشيء
الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعتة -
وجدته ناقصا أو قبيحا فتتممه وتحسنه . وانما
كان يقوي الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها
من الحسن والجمال الفائق . فلذلك تقدر أن تحسن
القبيح وتتم الناقص على نحو قبول العنصر الذي
يقبل آثارها (١) . والدليل على صدق ما قلنا
فيدياس الصانع (٢) : فانه لما أراد أن يعمل صنم
المشتري لم يرق في شيء من المحسوسات ولم يلق
بصره على شيء يشبه به علمه ، لكنه ترقى توهمه

-
- (١) أفلوطين عند العرب ص ٥٨ .
(٢) وهو فيدياس (حوالي سنة ٥٠٠ ق.م) ابن
خرميس ، من اكبر الفنانين في أثينة ، كان رسالها ومعمارا ،
ولكنه برز خصوصا واشتهر بالنحت ، ومن اشهر تماثيله ثلاثة
للإلهة أثينة وضعت على الاتروبولس ، وكان احدها بالماج
والذهب ، ومن لبرع تماثيله تماثيل ضخم وضع أيضا بالماج
والذهب للإله زيوس (المشتري) أقيم في أولومبيا ، وهو الذي
يشير اليه المؤلف ما هنا .

فوق الاشياء المحسوسة ، فصور المشتري بصورة
حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال في الصور
الحسنة . فلو أن المشتري أراد أن يتصور بصورة
من الصور ليقع تحت أبصارنا لم يقبل الا الصورة
التي عملها فيدياس الصانع .

ونحن تاركون الصناعات ها هنا ، ونذكر أعمال
الطبيعة التي أتقنت عملها وقويت على صنعة
الهيولى ، وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة
الشريفة التي أرادتها . وليس حسن الحيوان
وجماله الدم ، لأن الدم في كل الحيوان سواء
لا تفاضل فيه ، بل حسن الحيوان يكون باللون
والشكل والجيلة المعتدلة ، فأما الدم فانه مبسوط
وكانه الهيولى لأبدان الحيوان . فان كان الدم
هيولى لأبدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه
ولا جيلة - فمن أين يظهر حسن الأنثى وآثاره على
البصر ، التي من أجلها اضطربت الحرب بين
اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة ؟ ومن أين صار
حسن الزهرة في بعض النساء ؟ ومن أين صار بعض
الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر من النظر اليه ؟
ومن أين صار جمال الروحانيين ، فانه أيضا لو أراد
أحدهم أن يتراءى لرئي بصورة فائقة لا يوصف

حسنها ؟ أفليس هذه الصورة التي ذكرنا انما تأتي من الفاعل على المفعول، كما تأتي الصورة الصناعية من الضائع الى الاشياء المصنوعة ؟ فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة ، وأحسن منها الصورة الطبيعية المحولة في الهيولى . وأما الصورة التي ليست في الهيولى ، لكنها في قوة الفاعل، فهي أكثر حسنا وأبهى بهاء ، لأنها هي الصورة الأولى ولا هيولى لها . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من أنه لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثة التي تحمل الصورة بأنها جثة ، وكانت الصورة — كلما عظمت الجثة التي تحملها — أكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جثة صغيرة . وليس ذلك كذلك ، بل اذا كانت الصورة الواحدة في جثة صغيرة والاخرى في عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء . فان كان هذا هكذا ، قلنا انه لا ينبغي أن يجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة ، بل انما يكون حسننا من قبل ذاتها فقط . والدليل على ذلك أن الشيء ، ما دام خارجا منا ، فلسنا نراه ، واذا صار داخلا فينا ، رأيناه وعرفناه . وانما يدخل فينا من طريق البصر ، والبصر لا ينال الا صورة الشيء

فقط ، فاما الجثة فليس ينالها • - فقد بان اذن أن
حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها ، بل انما
يكون بنفس الصورة فقط • ولا يمنع كبر الجثة
صورتها أن تصل اليها من تلقاء أبصارنا ، ولا
صغر الجثة • وذلك أن الصورة اذا جاءت الى البصر
حدثت الصورة التي صارت فيها وصورها • ونقول
ان الفاعل اما أن يكون قبيحا ، واما أن يكون
حسنا ، واما أن يكون بينهما • فان كان الفاعل
قبيحا لم يعمل خلافة ، وان كان بين الحسن والقبيح
لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر ،
وان كان حسنا كان فعله حسنا أيضا • فان كان
هذا على ما وصفنا ، وكانت الطبيعة حسنة ،
فبالعري أن تكون أعمال الطبيعة أكثر حسنا •
وانما خفي عنا حسن الطبيعة لأننا لم نقدر أن نبصر
باطن الشيء ولم نطلب ذلك • لكننا انما نبصر
خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه • ولو
حرصنا أن نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن
الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه (١) •

والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من

(١) للفيلسوف عند العرب ص (٥٩ - ٦٠) •

خارجه الحركة ، لأنها تكون في باطن الشيء ، ومن هناك ابتداء الحركة ، ومثل ذلك المرئي الذي ترى صورته ومثاله • فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها ، فترك النظر بالصورة وطلب أن يعرف المصور ، فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه • فأما صورته الظاهرة فلم يطلب • وكذلك باطن الشيء ، وان كان لا يقع تحت أبصارنا ، فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو • فان كانت الحركة انما تبدأ من باطن الشيء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ، وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف ، وحيث فمل الطبيعة فهناك الحسن والجمال • — فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا • ونقول : انا قد نجد الصورة الحسنة في غير الأجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية لكنها أشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التي تكون في المرء المزوق ومثل الصور التي في النفس ، فانها الصورة الحسنة حقاً ، أعني صور النفس : الحلم والوقار وما يشبههما • فانك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيمحبك حسنه من هذه الجهة • فاذا نظرت الى وجهه رأيت قبيحا

سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى
 صورته الباطنة فتعجب منها . فان لم تلق بصرك
 الى باطن المرء وألقيت بصرك الى ظاهره لم تر
 صورته الحسنة ، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه
 الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئا
 لأنك قضيت عليه بغير الحق ، وذلك أنك رأيت
 ظاهره قبيحا فاستقبحته ، ولم تر حسن باطنه
 فتستحسنه ، وانما الحسن الحق هو الكائن في باطن
 الشيء لا في ظاهره . وجل الناس انما يشتاقي الى
 الحسن الظاهر ولا يشتاقي الى الحسن الباطن فلذلك
 لا يطلبونه ولا ينفحصون عنه ، لأن الجهل قد غلب
 عليهم واستغرق عقولهم . فلهذه العلة لا يشتاقي
 الناس كلهم الى معرفة الاشياء الحقيقية ، الا القليل
 منهم اليسير ، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس
 وصاروا في حيز العقل ، فلذلك فحصوا عن غوامض
 الاشياء ولطيفها ، واياهم أردنا في كتابنا الذي
 سميناه « فلسفة الخاصة » ، اذ العامة لم تستأهل
 هذا ولا بلغت عقولهم . فان قال قائل : انا نجد
 في الاجسام صورا حسنة — قلنا : ان تلك الصورة
 انما تنسب الى الطبيعة ، وذلك أن في طبيعة الجسم
 حسنا ما ، غير أن الحسن الذي في النفس أفضل

وأكرم من الحسن الذي في الطبيعة . وانما كان
 الحسن الذي في الطبيعة من الحسن الذي في النفس .
 وانما يظهر لك حسن النفس في المرء الصالح ، لأن
 المرء الصالح اذا ألقى عن نفسه الاشياء الدنية
 وزين نفسه بالأعمال المرضية أفاض على نفسه
 النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية . فاذا
 رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من أين ذلك
 الحسن ولم تحتج في علم ذلك الى القياس ، لأنها
 تعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو بنور
 في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فلذلك
 صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بنير
 صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ،
 فان جميع الاشياء الفاعلة انما أقاميلها بصفات
 فيها لا بهويتها . فأما الفاعل الاول فانه يفعل الشيء
 بنير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ،
 لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلا أولا ، وفاعل
 الحسن الاول الذي في العقل والنفس . فالفاعل
 الاول هو فاعل العقل الذي هو عقل دائم ، لا عقلنا ،
 لأنه ليس بعقل مستفاد ، وليس هو مكتسبا .
 ونحن ممثلون ذلك ، غير أنا ان جعلنا مثالنا مثالا
 حسيا ، لم يكن ملائما لما نريد أن نمثله به ، لأن

كل مثال حسي انما يكون بالأشياء الحسية الدائرة،
والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء
الدائم ، فينبغي أن نجعل مثالنا عقليا ليكون ملائما
للشيء الذي أردنا أن نمثله ، فيكون حينئذ كالذهب
الذي مثل بذهب آخر مثله ، غير أنه ان القى الذهب
الذي كان مثالا وسغا مشوبا ببعض الاجسام الدنسة
نقي وخلص : اما بالعمل ، واما بالقول • فنقول :
ان الذهب الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر
الأجسام ، ولكنه الخفي الباطن في الجسم ، ثم
نصفه بجميع صفاته • وكذلك ينبغي أن نفعل اذا
أردنا تمثيل الشيء الاول بالعقل • وذلك انا لا
نأخذ المثال الا من العقل النقي الصافي • فان أردت
أن تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس ، فاعلمه
من الاشياء الروحانية ، وذلك أن الروحانية كلها
صافية نقية ، فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف •
فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق ، وفعلها
فعل واحد ، وهو أن تنظر فتصير اليها ، وأيضا
كان الناظر يشق الى النظر اليها ، لا لأن لها
أجساما لكن بأنها عقول صافية نقية ، والناظر
يشق الى النظر الى المرم الحكيم الشريف ، لا من
أجل حسن جسمه وجماله ، لكن من أجل عقله

وعلمه ، وان كان هذا هكذا ، قلنا ان حسن
الروحانيين فائق جدا ، لأنهم يعقلون عقلا دائما
لا يتصرف الحال مرة : نعم ! ومرة : لا ! وعقولهم
ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتة . فذلك
عرفوا الاشياء التي لهم ، خاصة الشريعة الالهية
التي لا يعقل ولا يبصر فيها شيء سوى العقل
وحده (١) .

والروحانيون اصناف : وذلك ان منهم من
يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ،
والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد
منهم في كلية فلك سمائه ، الا ان لكل واحد منهم
موضعا معلوما غير موضع صاحبه ، لا كما تكون
الاشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ،
ولا تلك السماء جسم أيضا . فذلك صار كل
واحد منهم في كلية تلك السماء . ونقول : ان من
وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا وحيوانا
ونباتا وناسا سماويين ، وكل من في هذا العالم
سمائي ، وليس هناك شيء أرضي البتة .
والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس الذي

(١) افلوطين عند العرب ص (٦٢ - ٦٣) .

هناك ، لا ينفر بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده ، بل يستريح اليه : وذلك أن مولدهم من معدن واحد ، وقرارهم وجوهرهم واحد ، وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد . وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه ، لأن الاشياء التي هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شيء مظلم البتة ، ولا شيء جاسيا لا ينطبع ، بل كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه ، لا يخفى عليه منه شيء ، لأن الاشياء هناك ضياء في ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا ، ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض البتة ، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة ، بل انما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن التفريق في الآلات اللحمية ، اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة ، لأن هذا من صفات الأشكال الجرمية . فاما الاشكال الروحانية فبخلاف

ذلك ، أعني أن مراكزها والخطوط التي تدور
عليها واحدة ليس بينها أبعاد (١) ،

ومن الميمر العاشر في العلة الأولى نقتطف باب من
النوادر :

« ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء ،
وذلك لأن الفاعل الاول أول فعل فعله - وهو
العقل - فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة
منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة . وانما
فعل الصورة وحالاتها مما لا شيئاً بعد شيء بل
كلها مما وفي دفعة واحدة ، وذلك أنه أبداع الانسان
المقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له مما ولم يبدع
بعض صفاته أولاً وبعض صفاته أخيراً كما يكون
في الانسان الحسي ، لكنه أبداعها كلها مما في دفعة
واحدة . فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الاشياء
التي في الانسان كلها ما هنا قد كانت أولاً لم تزد
فيه صفة لم تكن هناك البتة ، والانسان في العالم
الأعلى تام كامل ، وكل ما يوصف به لم يزل فيه .
فان قال قائل : ليست صفات الانسان الأعلى

(١) افلاطون عند العرب من (٦٣ - ٦٤) .

كلها فيه ، بل هو قابل لصفات أخرى يكون بها
 تاما - قلنا : فهو اذن واقع تحت الكون والفساد ،
 وذلك أن الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي
 في عالم الكون والفساد . وانما صارت تقبل
 الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة ،
 وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا ،
 لذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة والنقصان ،
 وأما الاشياء التي في العالم الأعلى فاتها لا تقبل
 الزيادة والنقصان لأن مبدعها تام كامل ، وانما
 أبدع ذاتها وصفاتها معا في دفعة واحدة ، فصارت
 لذلك تامة كاملة . فان كانت لذلك تامة كاملة فهي
 اذن على حالة واحدة دائمة ، وهي الاشياء كلها
 بالمعنى الذي ذكرنا آنفا ، وذلك أنه لا تذكر صفة
 من صفات صورة من تلك الصور الا واثت تجدها
 فيه (١) .

ونقول : ان كل شيء واقع تحت الكون والفساد
 اما أن يكون من فاعل غير مترو ، واما أن يكون من
 فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة ، لكنه
 يفعل الشيء بمعد الشيء ، فبذلك صار الشيء

(١) اللوطين عند العرب من (١٣٩ - ١٤٠) .

الطبيعي واقعا تحت الكون والفساد وصار مبدأ
 كونه قبل تمامه - فاذا صار الشيء كذلك كان
 للسائل أن يسأل : ما هو ؟ ولم هو ؟ لأن تمامه
 لا تجده في مبدئه - فأما الاشياء الدائمة فانها لم
 تبدع بروية ولا فكرة ، وذلك أن الدائم هو الذي
 ابدعها والدائم لا يروى لأنه تام ، والتمام يفعل
 فعله تاما في غاية التمام ، لا يحتاج أن يزاد فيه ولا
 أن ينقص -

فان قال قائل : انه قد يمكن أن يفعل الفاعل
 الاول شيئا أولا ، ثم يزيد فيه شيئا آخر ليكون
 أحسن وأفضل - قلنا : انه ان أبدع الشيء أولا
 على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا آخر وكان
 حسنا ، فقد كان الفعل الاول ليس بحسن - وهذا
 لا يليق بالفاعل الاول : أن يفعل فعلا ليس بحسن
 لأنه هو الحسن الاول الغاية في الحسن - فان كان
 فعل الفاعل الاول حسنا ، فانه لم يزل حسنا لأنه
 ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط ، فان الاشياء
 كلها فيه -

فان كان هذا هكذا ، قلنا ان العالم الأعلى حسن
 لأن فيه سائر الاشياء ، ولذلك صارت الصورة

الأولى حسنة لأن فيها جميع الأشياء ، وذلك أنك ان قلت : جوهر ، أو علم ، أو ما يشبه هذه الأشياء وجدت ذلك في الصورة الأولى • فمن ذلك قلنا انها تامة ، لأن الأشياء كلها توجد فيها ، فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها ، وانما صارت تقوى على الهيولى لأنها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة ، وانما كانت تضعف علما أو شيئا آخر لو أنها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئا من سائر الاعضاء • فلما صارت الصورة الأولى لم يفتها شيء من الهيولى الا وقد صورت فيه الصور — كان للسائل أن يسأل : لم كانت العين ؟ — قلنا : لأن في الصورة الأشياء كلها • فان قلت : ان هذه المشاعر انما كانت في الحي للحفظ بها من الآفات — قلنا : أنك انما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر ، وهذا مما ينفع في كون الشيء •

فان كان هذا هكذا ، قلنا : فقد كان الجوهر اذن موجودا في الصورة الأولى ، وذلك أنها هي الجوهر • وان كان هذا هكذا ، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الأشياء التي في العالم الأسفل ، لأن الشيء اذا كان مع علته وفي علته كانت علته أيضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما

صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحداً للعلة
التي تليه بغير وسط .

فان كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا فقلنا :
ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان
الحسن واحداً في الاشياء ، لم يزل الحسن في جميع
صورة النفس ، لأن النفس اذا كانت هناك فهي
عقلية محضة ، والعقل تام كامل في جميع الاشياء
أولا وكان علة لما تحته ، والحال التي رأينا بها
النفس العقلية آخرًا فكانت على تلك الحال أولا
وهي في العالم الأعلى ، وذلك أن العلة هناك واحدة
متسمة لما تحتها لأن فيها جميع الاشياء . فلذلك
لسنا نقول : ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا
فقط ، فلما تاق الى عالم الكون زيد فيه الحس
فصار حساسا ، بل كان هناك حساسا عقليا أيضا .

فان قال قائل : ان النفس كانت في العالم الأعلى
حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت
حساسة بالفعل ، وذلك أن الحس انما هو قبل
المحسوسات — قلنا : هذا محال ، وذلك أنه ليس
في العالم الأعلى شيء حساس بالقوة دائما ، ثم
يكون في هذا العالم حساسا بالفعل ، وأن تكون قوة

النفس فعلا قد صارت ذنية لنزولها الى العالم الأسفل
الدنيء » -

في العالم العقلي :

« فنحن واصفون كيف العالم هناك ، وجاعلون
مبتدأ قولنا من ها هنا ، فنقول : ان كل مصنوع
انما يكون بحكمة ما ، صناعيا كان أم طبيعيا .
ومبتدأ كل صناعة هو الحكمة في صنع الاشياء ،
والحكمة أيضا صنائع لا محالة . فان كان هذا على
ما وصفنا ، رجعنا فقلنا : ان جميع الصناعات تكون
في حكمة ما . وقد ينسب الصنع أيضا الى الحكمة
الطبيعية ، لأنه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها .
والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء ، لكنها
شيء واحد ، وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة ،
لكنها تنمو من الواحد الى الكثرة . فان جعل جاعل
هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى اكتفى بها
ولم يحتج أن يترقى الى حكمة أخرى لأنها حينئذ
لا تكون من حكمة أخرى هي أعلى ، ولا تكون في
شيء آخر . فان جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة
من الطبيعة ، وجعل أول هذه الطبيعة نفسها -
قلنا : فمن أين هذه القوة الطبيعية ؟ فانه لا يخلو

من أن تكون من ذاتها ، أو من غيرها • فإن كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ، وقفنا ولم نرق إلى شيء آخر ، وإن أبوا ذلك وقالوا إن قوة الطبيعة مبتدعة من العقل ، قلنا : إن كان العقل ولد الحكمة ، فإنه لا يخلو إما أن تكون الحكمة التي في العقل من شيء آخر أعلى منه ، وإما من ذات العقل • فإن قالوا : إن العقل ولد الحكمة من ذاته - قلنا : إنه لا يمكن ، وليس كذلك العقل لأنه آنية ثم حكمة من الحكمة الأولى ، وإنما هي صفة فيه لا جوهر • فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الحكمة الحق هي جوهر ، والجوهر الحق هو حكمة ، وكل حكمة حق إنما ابتدعت من ذلك الجوهر الأول ، وكل جوهر حق إنما ابتدع من تلك الحكمة الحقيقية ، ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق • غير أنه وإن لم يكن جوهرًا ، فإنه لما كان مبتدعًا من الحكمة الأولى صار جوهرًا مرسلاً (١) •

فنقول : إنه لا ينبغي أن يظن ظان أن جوهر الأشياء التي في ذلك العالم بعضها أرفع من بعض في الجوهر ، ولا أن بعضها أشرف صورة من بعض

(١) افلاطون عند العرب : ص (١٥٨ - ١٥٩) •

وأحسن . بل الأشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة ، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم . وليست صورها كصور مصورة في حائط ، لكنها صور في آليات . فلدلك سماء الأولون « المثل » أي الصور التي ذكرها أفلاطون الشريف آليات وجواهر .

ونقول : ان حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما يعلم مكتسب ، واما بفريضة وعلم طبيعي . والدليل على ذلك أنهم كانوا اذا أرادوا أن يصفوا شيئا بينوه بحكمة صحيحة عالية ، وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتاب موضوع بالعادة التي رأيناها يكتب ، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل ، ولا الأصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم — الى من أرادوا — من الآراء والمآني ، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الاجسام فيصبرونها أصناما .

وذلك أنهم كانوا اذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما وأقاموا للناس علما . وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ،

اعني انهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء
صنما بحكمة متقنة وصنعة فائقة ، و يقيمون تلك
الأصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتب تنطق
وحروف تقرأ . وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا
فيها معانيهم ووصفوا بها الاشياء . وانما فعلوا
ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل
شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا
هيولى لها ولا حامل ، بل أبدعت جميعها دفعة
واحدة بآته فقط لا ينوع آخر من أنواع العقل .
وكانوا يمثلون من تلك المثل أيضا والاصنام
أصناما آخر دونها في النقاء والحسن . وانما فعلوا
ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الاصنام
الحسية الخسيسة انما هي مثل لتلك الاصنام
العقلية الشريفة . وما أحسن ما علمونا ، وما
أصوب ما فعلوا ! ولو أن أحدا أطلال الفكر والبروية
في الملل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا
تلك الملل المعجبة تمجب منهم ومدحهم وصوب
رأيهم . فان كانوا - هؤلاء الرهط - أهلا للمديح
لأنهم مثلوا الاشياء العقلية وأخبرونا بالملل التي
نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها بأصنام غليظة ،
واقاموا الاصنام أعلاما كأنها كتب تقرأ - فبالعري

أن نعيب من الحكمة الأولى المبدعة الجواهر بنهاية
الاعتقان من غير أن تروى في الملل وكيف ينبغي أن
يكون كل مبدع منها متقنا حسنا لأنها غاية في
الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط . وبالهوية
أبداع الباري - سبحانه - الأشياء وصيرها متقنة
حسنة بغير روية ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة .
والأشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن
علل النقاوة والحسن لن تكون متقنة حسنة مثل
الأشياء التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا
فحص عن علل الكون والنقاوة والحسن . فمن
لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي ! أنه
أبداع الأشياء بغير روية ولا فحص عن عللها ، إنما
أبداعها بأنه فقط ، فأنيته هي علة الملل ، فلذلك
أنيته لا تحتاج في أبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها
ولا إلى العيلة في حسن كونها واتقانها ، لأنه علة
الملل - كما قلنا آنفا - مستغن بنفسه عن كل علة
وكل روية وكل فحص (١) .

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قائما بوصفنا
فنقول : أنه قد اتفقت أقاويل الأولين على أن هذا

(١) الفلوطين عند العرب ص (١٦١) .

العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث ، بل انما كان من صانع حكيم فاضل • غير أنه ينبغي لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم : هل روى أولا الصانع لما أراد صنعته وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرضا قائمة في الوسط من العالم ، ثم بعد ما جعله فوق الارض ، ثم خلق هواء وجعله فوق الماء ، ثم خلق نارا وجعلها فوق الهواء ، ثم خلق سماء وجعلها فوق النار ومحيطه بجميع الاشياء ، ثم خلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ، وجعل أعضائها الخارجة والداخلة على الصفة التي عليها ملائمة لأفاعيلها ، فصور الاشياء في ذهنه وروى في اتقان أعمالها ، ثم بدأ بخلق الغلائق واحدا فواحدا كنحو ما روى وفكر أولا ؟ - فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على اليازي الحكيم ، عز شأنه ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ، ولا يمكن أن نقول ان اليازي روى أولا في الاشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها ، لأنه لا يخلو أن تكون الاشياء المروءة : اما خارجة منه ، واما داخلة فيه • فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها ، وان كانت داخلة فيه فاما أن تكون

غيره . واما أن تكون هي هو بعينه . فإن كانت هي هو بعينه فانه لا يحتاج إذن في خلق الاشياء الى روية لأنه هو الاشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، فقد ألغى مركبا غير مبسوط - وهذا محال .

ونقول : انه ليس لقائل أن يقول : ان الباري روى في الاشياء أولا ثم أبدعها ، وذلك أنه هو الذي أبدع الروية ، فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد ا - وهذا محال . ونقول هو الروية ، والروية لا تروى أيضا . ويجب من ذلك أن تكون الروية تروى . وهذا الى ما لا نهاية له - وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : ان الباري - عز و علا - أبدع الاشياء من غير روية . ونقول : ان الصناع اذا أرادوا صنعة شيء رويوا في ذلك الشيء ومثلوا ما في نفوسهم مما رأوا وعاینوا ، واما أن يلقوا بأبصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء . فإذا عملوا فانما يملونه بالأيدي وسائر الآلات . وأما الباري فانه اذا أراد فعل شيء فانه لا يمثل في نفسه ولا يختلج صنعة خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الاشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء ، فالمثال لا يتمثل . ولم يحتج

في ابداع الاشياء الى آلة لأنه هو علة الآلات ، وهو
الذي أبدعها ، فلا يحتاج فيما أبدعه الى شيء من
ابداعه .

فأما اذا استبان قبح هذا القول وأنه غير ممكن ،
فانا قائلون انه لم يكن بينه ، وبين خلقه متوسط
يروى فيه ويستعين به ، لكنه أبدع الاشياء بأنه
فقط . وأول ما أبدع صورة ما ، استنارت منه
وظهرت قبل الاشياء كلها ، تكاد أن تتشبه به لشدة
قوتها ونورها وبسطها . ثم أبدع سائر الاشياء
بتوسط تلك الصورة كأنها قائمة بارادتها في ابداع
سائر الاشياء . وهذه الصورة هي العالم الأعلى ،
أعني المقول والانفس . ثم حدث من ذلك العالم
الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الاشياء الحسية .
وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم ، الا أنه
هناك نقي محض غير مختلط بشيء غريب . فان
كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي محض ، فانه
يتفرق ويتمصل في صورته من أوله الى آخره : وذلك
أن الهيولى تصورت أولا بصورة كلية ، ثم قبلت
صورة الاسطغسيات ، ثم قبلت من تلك الصورة
صورة أخرى ، ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور ،
فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست

صورا كثيرة فهي خفية تحتها ، لا ينالها شيء من
الحواس البتة » •

هذه بعض المنتخبات من كتاب « أثولوجيا »
المنسوب الى أرسطوطاليس والذي تأكد بما لا يقبل
الشك بأن هذه الآراء والأفكار منتزعة ، أو بالأحرى
منقولة من تساهيات أفلوطين ، ولو ألقينا نظرة
خاطفة على هذه الأفكار لوجدناها منسجمة تمام
الانسجام مع آراء وأفكار أفلوطين العرفانية ، التي
تجلى في مقالاته التي رتبها وبوبها تلميذه
« فورفوريوس » •

ونلاحظ أن هناك مقتطفات أخرى من التسام
الخامس من تساهيات أفلوطين قد رتبنا ووضعنا في
رسالة في العلم الالهي ، ونسبت هذه الرسالة الى
الفارابي ، وهذه الرسالة مشهورة ومعروفة في
الأوساط الفلسفية لما حوته من أفكار تتعلق بالوحدة
والواحد ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وأن
الفاعل الاول هوية فقط ، والهيولى والصورة وما
هو هيولاني وما لا تتخالطه الهيولى من الصور المحضة ،
والمبدأ الاول ، والبسائط والمركبات •

في الأول وفي الأشياء التي بعده ، وكيف هي منه :

« كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرابا .
 إلا أنه أما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وأما أن
 يكون منه بتوسط أشياء آخر هي بينه وبين الأول .
 فيكون إذا للأشياء نظام وشرح . ذلك أن منها ما هو
 ثان بعد الأول ، ومنها ثالث . أما الثاني فيضاف
 إلى الأول ، وأما الثالث فيضاف إلى الثاني . وينبغي
 أن يكون قبل الأشياء كلها شيء بلا متوسط ، وأن
 يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفيا
 غنيا بنفسه ، وأن لا يكون مختلطا بالأشياء ، وأن
 يكون حاضر الأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحدا ،
 وأن لا يكون شيئا ما ثم يكون بعد ذلك واحدا ،
 فإن الشيء إذا كان واحدا على هذا النوع كان
 الواحد فيه كذبا وليس واحدا فقط ، ولا يكون له
 صفة ، ولا يناله علم البته ، وأن يكون فوق كل
 جوهر حسي وعقلي . وذلك أنه إن لم يكن الأول
 مبسوطا واحدا حقا خارجا عن كل صفة وعن كل
 ترتيب ، لم يكن أولا البته . »

الشيء المركب من أجرام كثيرة إنما هو واحد
 من جهة المضمار : فأما الواحد المحض الحق فهو

واحد لا من جهة من الجهات ، لكن بنفسه فقط .
 وليس غير الاول بسيط محض - وليس جرم من
 الأجرام مبسوطا ، بل هو مركب واقع تحت الكون :
 فليس اذا الجرم بأول الاشياء كلها ، لأنه مركب
 واقع تحت الكون - فان الاول ليس هو جرمي ،
 وكان واحدا مبسوطا ، فلا محالة أنه أول الاشياء
 كلها (١) .

المقولات ثلاثة : الاول الذي هو معقول حقا .
 وذلك أن الاشياء العقلية والحسية تشترك الى أن
 تعقله ، وهو لا يشترك الى أن يعقل شيئا ، لأنها
 فيه وهو علة لها بأنه فقط ، وهو مبدع المقل .
 والمعقول الثاني هو المقل ، إلا أنه معقول وعقل :
 يشترك الى أن يعقل ما فيه ، ومعقول لما تحته :
 والمعقول الثالث هي الصورة الحسية الهيولانية ،
 التي هي معقولة بعرض لا بذاتها - وذلك أن المقل
 هو الذي يميزها من حاملها في أمر المنطق : أن يصفها
 كأنها قائمة بذاتها مباينة لمواملها .

فان قال قائل : فكيف المقل من المقولات الأول؟

(١) الفلوطين عند العرب ص (١٧٨) .

قلنا ان المعقول الاول ثابت قائم بنفسه لا يحتاج الى شيء آخر كحاجة المبصر والعقل ، فان المبصر يحتاج الى المبصر اليه ليكون مبصرا ، والعقل يشترك الى المعقول ليكون عاقلا . فأما المعقول الاول والعقل الاول فهو المبصر والمبصر اليه ، والعقل والمعقول معا ، لا بنوع ونوع ، لكن بنوع واحد ، لأن المبصر والمبصر اليه فيه ومع ، بل هو المبصر والمبصر . وذلك أن الاشياء فيه بلا فضل ، ولا تقسم ، فلذلك صارت الحياة فيه ، والعقل انما يحس الاشياء بسكون دائم ، ويمثل الاشياء ليس كما يعقلها العقل بل بنوع أشرف .

ان العاقل الاول انما يعقل وهو ساكن ثابت ، غير أن من فعله ما هو جوهر ، ومنه ما هو من الجوهر . فأما العقل الذي هو الجوهر ، فهو فعله الاول . وأما الفعل الذي هو من الجوهر ، فهو الكائن من فعله ، وهو الفاعل الثاني ، والفاعل الثاني تتبع للفاعل الاول ، اضطرابا ، وهو غير ذلك الفعل ، لأن الفعل كان لا حركة والفعل الثاني كان لحركة . ومثال هذين الفعلين : النار ، فان النار حرارة هي المتممة جوهر النار ثم تولد من تلك الحرارة حرارة أخرى في بعض الاشياء شبيهة

بالحرارة المتممة جوهر النار ، غير أنه وان كانت الحرارة هي التي تولد حرارة أخرى في بعض الاشياء فانما يفعل ذلك بفعل النار ، وذلك أن النار تفعل قوة أخرى مثل قوتها ، وهي نار ثابتة قائمة على حالها •

الفاعل الاول يبقى على حاله ساكنا قائما تاما ، فيحدث من تمامه فعل ، ويكون الفعل الذي أحدث شغصا قائما وجوهرا ثابتا ، لأنه انما خرج من قوة عظيمة جدا • والفاعل الاول هو الاول فوق كل جوهر ، وهو قوة الاشياء كلها • وأما المعقول فهو الاشياء • والمقل واحد من الطبائع الكريمة الشريفة التي لا يمكن أن تكون الاشياء الطبيعية أكرم ولا أشرف منه ، لأنه هو الاشياء كلها ، وهو الحق الذي يعلم الاشياء بلا قياس ولا برهان • وههنا طبيعة أخرى أعلم وأشرف من المقل لأنها قبله وعلة له ، وهي التي تسمى الاله تبارك وتعالى • ونحن وان كنا نذكره ونعده مع عدد سائر الاشياء ، فانه فوق كل عدد ، وهو خارج من جميع أصناف العدد • وذلك أن المدد الجوهري لا يقع عليه ، ولا المدد الكمي • أما المدد الجوهري فهو الواقع على أية الشيء • وأما المدد الكمي فهو الواقع

على قدر آنية الشيء : كم هي والكمية ، وان
تكثر ، فانما تتكثر من الواحد من غير أن تفنيه
ولا أن تفرقه • وذلك أن الواحد اذا صار اثنين
فالواحد على حاله ، أعني الواحد الذي قبل
الاثنين • والواحد في الاثنين كلاهما أحداً ، وليس
الاثنان ولا واحد من الأحدين الذي فيه • فان
الأحدين كليهما في الاثنين بالسواء • فان كان الاثنان
ليسا من الأحدين اللذين فيه ، فكيف الاثنان واحد ،
وكيف هما ليس بواحد ؟ فنقول ان الاثنين واحد
بأن فيه الواحد وهو اثنان فيه الأحداً غير ، وان
كان الواحد موجوداً في جميع العدد فانه فيه مختلف ،
وكما أن العدد موجود في سائر الاشياء وليس هو
في الاشياء كلها على نوع واحد : وذلك أنه يقال
المسكن الواحد والبيت الواحد والخط الواحد
والآنية الواحدة - كذلك سائر العدد في الكمية كلها
على نوع واحد • وذلك أن الأحاد التي في الخمسة
غير الأحاد التي في المشرة : فأما الواحد الذي في
الخمس فهو الذي في المشرة ، كما أن في صورة
الواقع يقع على بعض الأعداد أولاً ، وعلى بعضها
ثانياً وثالثاً • وعلى ذلك لا ينسأل الأعداد كلها
صورة الواحد نيلاً سواء : وذلك أن ما قرب من

الواحد كانت صورة الواحد فيه أقوى وأوضح ،
وما بُعد من الواحد كانت صورة الواحد فيه
أضعف وأخفى (١) .

كان أصحاب فيثاغورس يسمون المبدع الاول
بلفز « أي لون » وتفسير : « أي لون » : الذي ليس
بكثير . ان أول الأوائل موجود في الاشياء وليس
بموجود فيها . ان المبدع الاول يرى العالم لأنه
مبدع العالم ، ولا يوجد عالم كان قبله ، وليس هو
في العالم ولا في موضع ، لأنه هو أبداع العالم ، فليس
هو في موضع لأنه لم يكن موضع قبل العالم . فاما
أجزاء العالم فانها متعلقة بالعالم وقوامها فيه .
فاما النفس فليست في العالم ، بل العالم فيها ،
وذلك أن البدن ليس هو موضعاً للنفس ، بل هو
العقل . وموضع البدن هو النفس ، وموضع العقل
شيء آخر وذلك أن الشيء الذي العقل فيه ليس في
شيء آخر ، لأنه ليس من فوقه شيء آخر ليكون
فيه . فليس هو اذا في شيء من الاشياء . فلهذه
العلة ليس المبدع الاول ثابتاً في شيء من الاشياء
البتة ، بل هو ثابت قائم بذاته ، وليس بثابت

(١) الفلوطين عند العرب ص ١٨٠ .

مباين ولا هو قائم فيها • وليس شيء من الاشياء يحيط به ، بل هو يحيط بالاشياء كلها • فلذلك صار خير الاشياء كلها ، لأن الاشياء كلها كانت به ، وهو الذي ابتدعها ، وكلها متعلقة به ، غير أن بعض الاشياء تعلقه به أكثر وأقوى ، وبعضها تعلقه به أقل وأضعف • فلذلك صار بعض الاشياء خيرا من بعض لأن الآنية في بعضها أكثر وأبين ، وفي بعضها أقل وأخفى • فاذا أردت أن تنظر الى المبدع الاول فاياك أن تنظر اليه بتوسط الاشياء ، والا كنت انما نظرت الى أثره لا اليه • فاذا أردت النظر اليه ففكر : ما الشيء القائم بذاته ، المكثفي بنفسه ، النقي المحض الذي لا يشوبه شيء آخر ، والذي ينال الاشياء كلها ولا يناله شيء آخر من الاشياء • فاذا فكرت في ذلك ، علمت أنه لا بد من أن يكون في الاشياء شيء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الاشياء كلها • ومن الذي يقوى على أن يصف قوة الباري تعالى كلها وينالها بأسرها !

ما أشرف الشيء الذي يقوى أن ينال منها الشيء بعد الشيء ، وهو العقل ! فان العقل اذا هب الى الباري تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله ، فانه ينال منه شيئا قليلا نورا ، فيصفه بتلك الصفة • فأما

صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصفها .
 وإذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه ، فانما يزداد منه بعدا . وذلك أن ما يتفلسف من صفته أكثر مما ينال منه . فإذا أردت أن تبصر الباري تعالى ، فالتق بصرك عليه القاء كليا لا القاء متجزئا . وقل انه الغير . فانه علة للحياة الزكية العقلية الجليلة . وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية بانه واحد فقط وهو بسيط البسيطات ، وأول الأوائل ، لأنه بدء الاشياء كلها ، وهو الذي ابتدعها . والحركة الأولى منه لا فيه ، والسكون منه ، وهو لا يحتاج الى السكون . — فان كان الباري تعالى على ما وصفنا فلا تطلبين الباري بعين دائرة . فانما الشيء الاول فانه بدء الكون ، وهو أعلى وأشرف من الجوهر ، لأنه مبدع الجوهر . فان كان هذا على ما وصفنا قلنا : انه ليست الاشياء كلها واقعة تحت الحس ، وذلك أن ما هنا شيئا لا يقع تحت الحس البتة . فانه ان لم يكن على ما قلنا أحلت من الاله تبارك وتعالى فيمرض له حينئذ ما يعرض للناس الحنين في الاعياد فانهم يتهمون من الطعام والشراب ، فاذا رأوا أحدا يدخل في هياكلهم

دعوه فقالوا : هلم وتنعم وعبد لهذه الآلهة فتروقه
 الأصنام ، فينكر الاله الذي لا يرى ، ويصدق بالصنم
 الذي يرى • وانما فعلوا ذلك لأنهم قالوا : ما لا
 يقع تحت الأعيان فليس بشيء ، وانما الشيء
 الحق : الواقع تحت الأعيان • ويشبه من انتحل
 هذا القول من أصحاب الحس الذين قد غلب عليهم
 النوم جل دهرهم فيصدقون بما رأوا قريبا من
 الرؤيا ويظنون أنها هي الاشياء الحق • وهذا
 الشوق ، أعني الشوق الحسي ، انما هو شوق ، ثان
 لا الشوق الاول ، لأنه لا يراه المشتاق الا بحس
 المايئة • فلذلك صار شوقا ثانيا • فأما الشوق
 الاول الذي لا يقع تحت الحس فهو أعلى وأشرف
 وأقدم من كل شوق ، وهو الخير الذي لا يجده السبيل
 الى الصعود والى شيء آخر هو أعلى منه ، فبشتاق
 اليه • فلذلك كل من نال هذا الخير الاول المحض
 اكتفى به ووقف ولم يطالب شيئا آخر ، من ورائه
 لأنه قد سلك الى أفق الاشياء وغاية الغايات ، لأن
 الباري عز وجل يوصف بالحسن • والخير أقدم من
 الحسن ، لا بالزمان ، لكنه أقدم منه بالصدق
 والحق • ففي الخير كل قوة ، وقوة الخير ابتدعت
 قوة الحسن • وهو علة جميع الاشياء • فمن أراد

ان يصف البارى تعالى فلينف عنه جميع الصفات ،
 وليجمله خيرا فقط - فأما الخير الاول فهو البسيط
 المفيد الخير جميع الاشياء ، وليس في البارى تعالى
 صفة من صفات الاشياء - وهو فوق الصفات كلها ،
 لأنه علة الصفات ، وذلك أنه لم يحدث الحسن من
 القبيح ولا الخير من الشر ولا سائر الصفات من
 أضدادها ، لكنها حدثت من علة هي أعلى منها ،
 أعني أن الحسن حدث من علة هي فوق الحسن -
 والخير حدث من علة هي فوق الخير ، بل هي الخير
 المحض - والفاعل الكريم أفضل من المفعول ،
 وصفات المفعول كلها في الفاعل ، الا أنها فيه بنوع
 أرفع وأعلى طبقة - - لما رؤيت الاشياء الواقعة
 تحت الحس ظننت أنه قد استقصى تميز الاشياء -
 وسمى أصحاب الحس هذه المعرفة حكمة ، ومنهم
 طبقة ارتفعت قليلا عن الحس ، وذلك أن النفس
 العاقلة حركتهم من الشيء المقزوز الى طلب الشيء
 الافضل ، وتركوا الفحص عن الفضائل الشريفة
 واستعموا الاعمال الارضية الدنيئة ، وجعلوا الشيء
 الاول الذي ليس وراءه شيء آخر من الاشياء
 الارضية الواقعة تحت الحس - فبالحس أرادوا أن
 يبلغوا معرفة الشيء الاول اذ عجزوا عن المعرفة

التي تنال العقل - وطبقة ثالثة أفاضل ، وهم الذين ارتفعوا من السفلى الى العلو وأبصروا النور الساطع بالقوة الفاضلة فيهم النافذة الحادة ، حتى صاروا فوق السحاب وارتفعوا عن بخار الارض المكدرة للمعقول ، فوققوا هناك ورضوا ورفضوا الأشياء كلها ، فالتذوا بذلك الموضع التذاذا فائقا وهو الموضع الحق الملائم لأفاضل الناس » .

هذه المقتطفات من رسالة الربوبية المنسوبة للفارابي تدل دلالة واضحة على أن كاتبها ومصنفها ليس الفارابي ، وإنما هي منتخبات مختارة من التساع الخامس لأفلوطين ، قد اختارها أحد الفلاسفة القدماء ، ونسبها الى الفارابي ، لذلك اقتضى التنويه ليكون القارئ على بينة من أمره عندما تقع بين يديه هذه الرسالة .

وقبل أن نفوس في آراء أفلوطين حول أنواع النفوس ، أي في النفوس الجزئية التي انبثقت من النفس الكلية ، ينبغي أن نمرج على وحدة هذه النفوس ، لنعرف اذا كانت كلها تكون نفسا واحدة حسب رأي أفلوطين الذي أبداه في مستهل المقال الثالث وفي المقال التاسع من التساعية الرابعة .

ولنستمع الى افلوطين ماذا يقول في الاشكالات المتعلقة بالنفس في المقال الثالث :

« خليق بنا أن نوقف هذا البحث على كل الاشكالات المتعلقة بالنفس : فأما أن نفلح في القاء ضوء عليها ، أو نظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسبنا معرفة بها على الاقل . والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع . ومن بين العوامل العديدة التي تدفعنا الى دراسته أنه يوسع معارفنا في اتجاهين : اتجاه الاشياء التي تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الاشياء التي ترد منها النفس . فضلا عن ذلك ، فنحن حين نقوم بهذا البحث انما نلبي تلك الدعوة الالهية التي أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا . وأخيرا فان شئنا أن نبحث في أي أمر آخر ، ونصل الى ادراكه ، واذا رمنا الوصول الى ذلك التأمل الذي هو موضوع حينا ، فمن الطبيعي أن نتساءل عن طبيعة الشيء الذي يقوم بهذا البحث . واذا كان العقل الكلي ينطوي في ذاته على ثنائية ، فالأحرى أن تكون في المقول الفردية ذات تتلقى وموضوع يتلقى . أما كيف يتلقى عقلنا الامور الالهية فذلك ما ينبغي علينا بحثه ، ولكن هذا البحث

لن يكون ممكنا الا بعد أن ندرك كيف ترد النفس
الى الجسم (١) .

والآن فلنعد مرة أخرى الى أولئك الذين يدعون
أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية . انهم
ليقولون أنه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال
النفس الكلية واحد ، وعلى الرغم من أن قدرتهما
العقلية متشابهة ، فإن ذلك ولا شك ينهض دليلا
كافيا تثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء
من النفس الكونية ، إذ أن الأجزاء متجانسة مع
الكل . ثم أنهم يهييرون برأي أفلاطون ، الذي قال
في الفقرة التي أثبت فيها أن للكون نفسا تحييه
« وكما أن بدنا جزء من العالم فنفسنا بدورها
جزء من النفس الكونية » . فضلا عن ذلك فإن
أفلاطون يقول ، ويثبت بوضوح ، أننا نتبع حركة
الكون الدائرية ، وأنفسا نتلقى منها شخصيتنا
وأحوالنا ، وأننا ما دمنا قد ولدنا داخل الكون ،
فإننا نتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا .
وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءا من نفسنا ،
فكذلك — وبالمثل — نتلقى نحن ذاتنا ، بوصفنا

(١) افلوطين : التسامية الرابعة ص (١٧٥) .

أجزاء بالقياس الى الكون ، جزءا من النفس الكونية . ويعبر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول : « ان النفس الكلية ترعى مجموع الاشياء غير الحية » . أي أنه لا يعترف ، من بعد نفس العالم ، بأية نفس غريبة عنها ، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الاشياء غير الحية .

وسنرد أولا على هذا الزعم قائلين : ان أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم ، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعا تدرك نفس الموضوعات . واذن فهم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد ، وفي هذا انكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها . وانما الأصوب أن يقال ان هناك نفسا هي في الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس . فاذا ما سلم خصوصتنا بوحدة النفس ، فانهم يمدون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر ، لا يرتبط بهذا الوجود أو ذاك ، ولا بالعالم أو بأي شيء آخر ، بل هو مصدر كل نفس في العالم وفي كل كائن حي ، والواقع أن من الصواب أن يقال ان النفس في كليتها ليست نفس شيء معين ، ما دامت جوهرها ،

وما دامت النفوس ، أي نفوس الاشياء الجزئية ،
تغدو كذلك بالعرض (١) .

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من
الوضوح ما يقصد هنا بكلمة « جزء » : فقد يقصد
بالجزء أن يكون جزءا من جسم ، سواء أكان الجسم
متجانسا أم غير متجانس ، وهذا ينبغي استبعاده ،
وحسبنا في ذلك أن نلاحظ أن الأجزاء في الأجسام
التي تتجانس أجزاؤها، تختلف بكتلتها ، لا بنوعها .
فبياض هذا الجسم مثلا ليس جزءا منه على
الاطلاق ، والبياض الموجود في جزء من اللبن ليس
جزءا من البياض الذي يوجد في كل كتلة اللبن .
فنحن هنا بإزاء بياض جزء من اللبن ، لا جزء من
بياض اللبن : إذ أن البياض لا شكل ولا كم له على
الاطلاق . فشان هذا المعنى الاول هو اذن كما بينا .

وقد تقال كلمة « جزء » بمعنى آخر عن الاشياء
التي ليست بأجسام، وعندئذ تطلق اما على الأعداد،
كأن يقال مثلا ان العدد ٢ جزء من ١٠ . والكلام
هنا ينصب على الأعداد المجردة وحدها - أو بالمعنى

(١) الفلوطين : التسامية الرابعة ص (١٧٦ - ١٧٧) .

الذي يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط ،
أو بمعنى جزء من علم .

ففي مجموعات الوحدات، وفي الاشكال الهندسية،
كما في الاجسام ، ينقص الكل حتما اذا ما قسم الى
أجزاء ، ويصبح كل جزء أصغر من الكل : اذ أن
تلك كميات ، ولما كانت تستمد كل وجودها من
كميتها ، وان لم تكن هي الكم في ذاتها ، فانها
بالضرورة قابلة للزيادة والنقصان . على أن هذا
المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصود بكلمة « جزء »
اذا ما قيلت بصدد النفس . اذ أن النفس ليست
كما ، كأن نقول عن النفس الكلية انها العشرة ،
وعن النفوس الجزئية أنها هي الوحدات المكونة
لها . فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتنعة :
فالعشرة ليست وحدة ، وعلى ذلك فاما أن كلا من
وحداتها المكونة نفس ، أو أن هذه النفس الشاملة
مركبة من وحدات ليست بذات نفس . ولندكر هنا
أيضا أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل
— غير أنه ليس من الضروري ، في حالة الكم المتصل،
أن تكون الاجزاء مماثلة للكل ، أي أن تكون أجزاء
الدائرة والمربع مثلا دوائر ومربعات . وحين يمكن
أن تكون الاجزاء مشابهة للكل فليس من الضروري

أن يكون ذلك التشابه تاما . فأجزاء المثلث مثلا ليست كلها مثلثات ، بل أشكال مختلفة — ومع ذلك فهم يسمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها . ونحن لا ننكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل ، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلي في حجمه . فان قيل ان الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق في الحجم ، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس ، التي لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة الا من الكم ، كمية وبالتالي جسما . ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة . فمن الواضح اذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذي يقسم به حجم . ومن المحال أن يسم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر الى أجزاء : فلو شطرت النفس لكان في ذلك ضياعها ، ولما عادت الا لفظا ، ان كانت من قبل كلا على الاطلاق ، ولأصبحت النفس أشبه بنبيذ يوزع على أقذاح عدة ، بحيث يكون كل جزء في كل قدح جزءا من الكتلة الكلية للنبيذ (١) .

فهل النفس جزء بالمعنى الذي تمد فيه نظرية

(١) افلوطين : التسامية الرابعة من (١٧٨ — ١٧٩) .

من العلم جزءاً من ذلك العلم منظورا اليه ككل ؟
 الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا التقسيم
 الى نظريات ، وما هذا التقسيم الا ايضاح لكل من
 أجزائه وتحقيق له ، وبهذا تنطوي كل نظرية
 بالقوة على العلم الكلي ، ومع ذلك فالعلم الكلي
 لا يتأثر وجوده بها . ولكن لو كان ذلك حال النفس
 الكلية والنفوس الجزئية ، لما كانت النفس الكلية ،
 التي لها مثل هذه الاجزاء ، نفسا لهذا الشيء أو
 ذاك ، ولوجدت في ذاتها ، وعندئذ لن تكون النفس
 الكلية هي نفس العالم ، وانما تصبح نفس العالم
 بدورها نفسا جزئية . ولما كانت كل النفوس من
 نوع واحد ، فانها كلها تصبح أجزاء لنفس واحدة .
 وعندئذ فعلى أي أساس تتميز احداها بأنها نفس
 للعالم وبقية النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم ؟

فهل النفوس أجزاء في النفس الكلية ، بالمعنى
 الذي نسمي فيه النفس الموجودة في اصبع الحيوان ،
 جزءا من النفس الكاملة الموجودة في الحيوان كله ؟
 هذه النظرية تزعم اما أنه ليس ثمت نفس الا في
 جسم ، أو أن كل نفس ليست في جسم ، بحيث تكون
 نفس العالم خارجة عن جسم العالم ، وتلك مسألة

سنبحثها فيما بعد - أما الآن فلننمض في هذه المقارنة
باحثين عن المعنى الذي يمكن أن تفسر به .

لو كانت نفس العالم تنتشر في كل الكائنات
الحية (كما تنتشر النفس الفردية في كل أجزاء
الكائن الحي) ، ولو كانت كل نفس جزءا بهذا
المعنى ، فعندئذ لن يكون في هذا انقسام لها ، لأنها
تنتشر في كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون
في كل موضع كما هي ، كاملة واحدة ، وتتمثل في
موجودات عديدة في نفس الوقت ، وكل هذا لا يسوغ
لنا القول ان هناك نفسا كلية من جهة وأجزاء لهذه
النفس من جهة أخرى ، وبخاصة اذا أضفنا الى ذلك
أن لكل جزء نفس القوى - بل ان اختلاف وظيفة
كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر ، كاختلاف وظيفة
العينين عن الأذنين مثلا ، لا يستتبع القول ان جزء
النفس الذي يتحكم في العينين مختلف عن ذلك الذي
يتحكم في الأذان - فلندع لسوانا هذه التقسيمات .
وانما النفس واحدة وان اختلفت الملكة التي تعمل
في كلتا الحالتين ، ولكن كل الملكات الأخرى توجد في
كل من هاتين الملكتين ، وما يرجع اختلاف الادراك
الا الى اختلاف الاعضاء - فكل ادراك هو ادراك
صور يمكن أن تتلقى على أي نحو ، ودليل ذلك أن

كل المؤثرات لا بد أن تنتهي الى مركز واحد ، اذ
انه ليس في استطاعة كل عضو من الاعضاء أن يتلقى
كل المؤثرات ، بل ان لكل عضو مؤثراته الخاصة ،
ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ
واحد ، يفهم - شأنه شأن القاضي - كل ما يصدر
من الاقوال وما ينفذ من الأعمال .

فالنفس الكلية اذن ، كما يقولون ، وحدة ماثلة
في كل مكان ، وان اختلفت وظائفها . فاذا كانت
الاجزاء لها بمثابة الاحساسات (في الكائن الحي
الجزئي) فمعتدئ لن يتسنى لكل جزء أن يفكر ،
وانما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها . أما اذا
كان كل جزء قادرا على التفكير ، لكان موجودا في
ذاته ، واذن تكون النفس (الفردية) مفكرة شأنها
شأن النفس الكلية ، فهي في هوية مع تلك النفس
ولا يمكن أن تكون جزءا من كل (١) .

اذا فهمنا وحدة النفس على هذا النحو ،
فسيعرض لنا سؤالان ينبغي علينا أن نجيب عنهما ،
لأنهما ناتجان عن هذا الفهم . أولهما : هل من

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ١٨٠ .

الممكن أولا أن يكون الشيء في كل الاشياء معا ؟ ثم انهم يقولون ان ثمت نفسا في الجسم ، وأخرى ليست فيه — ومن الأصوب ولا شك أن يقال ان كل نفس في جسم دائما ، وبخاصة نفس الكون ، التي لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا . ومع ذلك فالبعض يقول ان نفسنا وان كانت ستترك جسمها العالي ، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم . ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم — فكيف تترك نفس جسمها ، بينما تحتفظ نفس أخرى به ، مع أن النفس في الحالتين هي هي ؟ ان العقل يتفرق ولا شك ، عن طريق التغاير ، الى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كل التميز ، ومع ذلك فهذه الاجزاء متوحددة دائما . واذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلا ، فليس ثمت صعوبة في تفسير تفرق العقل . أما بصدد النفس ، التي يقال عنها أنها « قابلة للانقسام من جسم الى جسم » ، فان فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة .

وفي وسعنا أن نتلمس حلا لهذه المشكلات بالقول ان الوحدة موجودة في ذاتها وبأنها لا تهبط الى الجسم . ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس ، سواء في ذلك العالم وباقي النفوس ، وتظل تلك

النفوس سويا الى حد معين ، فلا تكون كلها الا نفسا واحدة ، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه ، وهي في استمساكها بالوحدة واتصالها بعضها ببعض عن طريق أطرافها العليا ، تنبعث بذاتها هنا وهناك ، كنور يقترب من الارض وينتشر في بيوتنا ، وان لم يتجزأ بانتشاره أو يفقد وحدته . فنفوس العالم تظل دائما في المجال الأعلى ، لأنها لا تعرف هبوطا الى العالم الاسفل ، ولا يملكها شوق الى المحسوسات . أما نفوسنا فلا تظل في تلك المنطقة دواما ، لأن لها نصيبا معلوما من المادة التي تضاف اليها في عالمنا هذا ، ولأنها ترعى جسما يتطلب منها كل انتباه . وان نفس العالم لتشبه ، في جزئها الأدنى على الاقل ، نفس شجرة ضخمة ، تتحكم في حياتها دون جلبة أو عناء . أما نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التي تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة - وتلك في الحق صورة البدن الحي في الكون - وتأتي بمد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس الكونية ، ولنا أن نقارنها بزارع تشغله الديدان المتولدة في النبات ، ويعرّض كل الحرص على تهذيب الشجرة . كما يمكننا أن نقسّم النفسين بانسان صحيح الجسم ، يحيا مع

غيره من أصحاء الجسم ، فيتفرع عندئذ لما ينبغي عليه عمله ومعرفته من الأمور ، أما لو كان مريضاً لكس جهوده للعناية بجسمه، ولشغل به وحده (١) .

ولكن (ان صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل هناك نفس هي نفسك ، ونفس هي نفس شخص آخر ؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى، ونفس الآخر بجزئها الأعلى؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقياً طالما ظلت نفسه في جسم ، وسيفنى إذا ما وصلت نفسه الى منطقة الكمال . ولكن أي موجود حقيقي لا يفنى : فالمعقولات في العالم المعقول لا تفنى أبداً ، لأنها ليست موزعة على أجسام ، وإنما تظل كل منها باقية ، وتحتفظ — بجانب صفتها المميزة — بصفة مشتركة بينها جميعاً ، هي الوجود . كذلك الحال في النفوس التي يرتبط كل منها بمبدأ عقلي تعتمد عليه ، والتي هي تعبير عن تلك المعقول ، فتكون أكثر من المبادئ العقلية عدداً لأنها ناتجة عن نموها وتكثرها . وهي تنشأ عن المبادئ العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير ، وإذا تظل

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ١٨٢ .

متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقليا أقل منها
انقساماً ، نراها قد شامت هي ذاتها أن تنقسم ،
ولكنها لا تستطيع أن تمضي في الانقسام حتى
منتها ، بل تحتفظ بالهوية مع الاختلاف ، فتظل
كل منها قائمة على أنها وحدة ، ولكنها كلها معا
لا تكون الا موجودا واحدا •

ذلك اذن هو مجمل هذا الرأي • فكل النفوس
قد نشأت عن نفس واحدة • وتلك النفوس الكثيرة
الناشئة عن نفس واحدة هي كالمبادئ العقلية ،
مفارقة وليست بمفارقة • والنفس التي تظل باقية
هي التعبير الواحد عن العقل ، ومن تلك النفوس
نشأت المبادئ العقلية اللامادية الخاصة ، كما يحدث
في العالم المعقول •

هبوط النفس الى الجسم عند أفلوطين :

جميع حكماء الاغريق الذين سبقوا أفلوطين قد
تحدثوا في كتبهم عن فكرة هبوط النفس ،
والفيلسوف اليوناني الوحيد الذي اقترب تفكيره
حول هذه الناحية الفلسفية الهامة من تفكير
أفلوطين هو أفلاطون ، لذلك نلاحظ أن أفلوطين
عندما يتحدث عن هبوط النفس يجري مقارنة بين

أفكار أفلاطون وبين ما يقول به هو ، لذلك ظهر بعض التناقض بين أفكارهما لأن أفلاطون يعتبر هبوط النفس من عالمها العلوي نتيجة نقص انتابها ، لذا فهو يعتبر هذا النقص سيء ومذموم ، والنفس حسب رأيه عندما دخلت الجسم انما دخلت السجن ، وهي لا تهبط الى هذا العالم الا اذا فقدت أجنتها .

أما فكرة أفلوطين فهي تنهد الى التوفيق بين فكرة أفلاطون وما يقول به هو ، حيث يؤكد تحكم الضرورة المحتومة في هبوط النفس ، ولكنه يمود فيصنغ هذه الضرورة بصيغة تقويمية ، أي يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس . ولنستمع اليه ماذا يقول في المقال الثامن من التساعية الرابعة حول هبوط النفس الى الجسم :

« ١ - كثيرا ما أتيقظ لذاتي ، تاركا جسمي جانبا . واذا أغيب عن كل ما عداي ، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء ، وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي الى مجال أرفع ، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة ، وأتحد بالموجود الالهي . وحين أصل الى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنني ، بعد مقامي

هذا مع الوجود الالهي ، حين أعود من ممانية العقل
الى الفكر الواعي ، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط
الحالي ، وكيف أمكن أن ترد النفس الى الاجسام ،
ما دامت طبيعتها كما بدت لي ، وان كانت في
جسم (١) .

ولقد قال هرقليطس ، الذي دعانا الى بحث هذا
الموضوع ، بضرورة التبادل بين الأضداد ، فتحدث
عن « طريق الى أعلى وإلى أسفل » وقال إن « الشيء
مع تغيره يظل في سكون » و « أن تكرار مجهود مطرد
واحد أمر ممل » . تلك هي المجازات التي
يستخدمها ، ولكنه أغفل توضيح أقواله ، وربما
كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث
بأنفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته في بحثه .

وقال أنبادقليس ان الهبوط الى هنا قانون محتم
على النفوس الخاطئة ، وأنه هو ذاته بعد أن كان
نائيا الى جوار الآلهة ، قد أتى الى هذا العالم ،
مطيعا لحق الخلاف — فلم يكشف لنا في هذا الصدد
أكثر مما كشف فيثاغورس . وقد فسر تلاميذه هذه

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٢٢ .

الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطورياً ، ولكن
الأسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحاً .

ويبقى أماننا أفلاطون الالهي ، الذي قال عن
النفس أمورا جميلة عديدة ، وتحدث في مواضع
كثيرة في أبحاثه عن ورودها الى هذا العالم ، ولذا
نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً . فماذا يقول
هذا الفيلسوف ؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه
بسهولة ، اذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء .
ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ، ويصيب
على النفس حلولها في البدن ، فيقول أنها في سجن ،
وأنها فيه كأنها في مقبرة ، وأن المزم في « الأمرار »
لينطق بحقيقة كبرى حين يقول ان النفس في سجن .
والكهف عنده (١) ، كالحجر عند أنبادقليس ،
يعني - على ما يبدو لي - عالمنا ، حيث يكون السير
نحو العقل ، كما قال ، تحريراً للنفس من علائقها ،
وصعوداً الى خارج الكهف . وفي « فيدرس » نرى
فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها الى عالمنا
الأرضي . وهي تعود الى الصعود ، ثم ترجع بها

(١) اشارة الى الكهف في كتبه الجمهورية ، وإلى السجن
والمقبرة في نيدوت .

اكمال الدورة الى هنا مرة أخرى • وما يبعث
 بنفوس أخرى الى هنا هي أحكام ، أو مصير ، أو
 قدر أو اتفاق •

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم ، تبعاً لكل
 هذه الفقرات ، أمراً مذموماً • ولكنه حين يتحدث
 في « طيماوس » عن الكون المحسوس ، يثني على
 العالم ويعدده الها خيراً • فالنفس هبة من فضل
 الصانع ، ترمي الى بث العقل في الكون ، اذ أن
 وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى ان لم تكن له
 نفس • ولهذا أرسل الله للكون نفساً مثلما أرسل
 نفساً لكل منا ، حتى يكون الكون كاملاً : اذ لا بد
 أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية
 بقدر ما يوجد في العالم المعقول ، ومثلها • ويترتب
 على ذلك أننا ، حيث نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم
 عن نفسنا ، فإنما نعرض ضرورة لهذا السؤال عن
 النفس بوجه عام : على أي نحو ترتبط النفس
 بطبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة
 العالم ، هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذي
 تقيم فيه النفس طوعاً أو كرهاً أو على أي نحو
 آخر ؟ وأخيراً نعرض لسؤال عن الخالق : هل
 أحسن صنماً أم أساء بخلق هذا العالم ، وبجمعه بين

نفس العالم وجسمه ، وبين نفسنا وجسمنا ؟

رُبما كان يلزم نفوسنا ، لكي تدبر الاجسام السفلى ، أن تتخللها الى أعماقها ، ان كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق في كل الاشياء ، ونقل كل منها الى موضعه الخاص - اذ أن لكل شيء في الكون محلا طبيعيا خاصا - ولاحتاجت هذه الاجسام الى عناية تتعدد وتتنوع : اذ أن الاجسام تتقابل مع كثير من الاجسام الغريبة ، ولا بد لها ، في خضوعها الدائم للحاجة ، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمّة .

أما الموجود الكامل ، الذي لا يشوبه نقص ، أي الموجود المستقل الذي لا ينطوي على شيء مضاد لطبيعته (أي العالم) ، فليس في حاجة الا الى نظام لطيف . وأما النفس ، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فانها تظل على النحو الذي تقتضيه طبيعتها ، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان .

ولذا قال (أفلاطون) ان الكمال يتحقق لنفسنا بدورها اذا اتحدت بهذه النفس الكاملة ، التي تسري في السماء وتتحكم في العالم بأسره . وطالما

ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية • بحيث لا تدخل في الاجسام أو في موضوع مادي ، فانها تتحكم بسهولة في الكون كنفس للكل ، اذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهب الجسم قوة الحياة ، طالما أن العناية التي تمارسها (١) على الموجود الأدنى لا تموقها من أن تظل في مقر خير منه ، ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذي ينظم الاشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخصي ، وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله عليه • فالنفس الالهية تتحكم في السماء بأسرها على النحو الأول ، وهي تملو عليها بخير أجزائها ، وترسل اليها آخر قواها •

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محل أدنى ، اذ أن النفس لا تحرم من الاشياء الكامنة في طبيعتها قط ، بل هي تملك منذ الأزل ، وستظل تملك على الدوام ، هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها طبيعة مضادة ، أي أن

(١) افلوطين : التساعية الرابعة من ٢٢٦ •

هذه القوة تنتمي اليها دوما ، وهي لم تبدأ قط .

وحين يقول (أفلاطون) ان نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — اذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يبقّي للنجوم ما هي خليفة به من سمادة . ذلك بأن هناك سببين يجملان اتحاد النفس والجسم أمرا لا يحتفل : فذلك الاتحاد أولا عقبة في سبيل التفكير ، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شيئا من هذا لا يطرا على نفس النجوم . فهي لا تفوص في باطن الاجسام ، وهي لا تنتمي الى شيء ، وهي ليست ملكا لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب . فهي اذن مليئة بالرغبات والمخاوف ، اذ أنها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك أي شيء يتجه بها الى أسفل ، ويصرفها عن تأملها الغير السعيد ، وهي دائما قريبة من المثل العليا ، تنظم الكون بقوتها ، دون أن تنقذ هي ذاتها شيئا .

ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها — على ما يقال — في الجسم ، حيث تمناني

الشر والألم ، وحيث تحيا في أسي ، ورغبة ، ورهبة ،
وكل ضروب الشر ، والتي يعد الجسم لها سجننا
ومقبرة ، والعالم كهفا وجحرا ؟ ألا يقتنافي هذا
الرأي عنها مع ما قيل عنها ؟

فلنقل الآن ان أسباب هبوط النفس ليست
واحدة • فكل العقول ، ومنها العقل الكلي وغيره ،
توجد في مجال التمثل الذي نسميه بالعالم العقول •
وهذا العالم يشتمل أيضا على القوى العقلية التي
ينطوي عليها العقل الكلي والعقول الفردية - اذ ان
العقل ليس واحدا ، بل هو واحد وكثير في نفس
الآن • ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة
وكثيرة • فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة
ومختلفة ، مثلما تصدر الانواع ، العليا منها
والدنيا ، عن جنس واحد • وبعضها قد وهب عقلا
بوفرة ، وبعضها وهب اقل من سابقه ، وذلك في
العقل الفعال على الاقل • اذ أن هناك عقلا ينطوي
بالقوة على الكائنات الاخرى كأنه كائن حي كبير ،
وهناك عقول أخرى يحتوي كل منها بالفعل على ما
يحتويه غيره بالقوة • فالأمر هنا أشبه ما يكون
بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس ،
ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى ، وان لم يكن هناك

ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها . والامر هنا أيضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار . فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار ، أو بالأحرى تلك التي تصدر عنها حقيقة تلك النار بأمرها . ووظيفة النفس الماقلة هي التفكير ، ولكنها لا تكتفي بالتفكير وحده ، إذ لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة ، لما تميزت عن العقل في شيء . فهي إذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذي يميز وجودها الخاص بها ، لا تظل عقلا ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة ، شأنها شأن كل الاشياء الحقيقية . وهي حين تلقي بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ، وحين تنظر الى ذاتها ، تبقى على ماهيتها ، وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم . إذ ليس التوقف عند المقول ممكنا على الاطلاق ، ان كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده ، هي أدنى منه ولا شك ، ولكنها موجودة بالضرورة ، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

ان النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود الى الموضع الذي أتت منه ، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا ، فهي أشبه بالشعاع

المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ، ولا يابى
أن يمد الوجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس
الكونية ، لوجب أن تتخلص من الألم ، فهي معها في
السماء ، تشاركها السيطرة ، كالمملوك الذين يظلون
مع العاقل الأعظم ، فيحكمون معه دون أن يهبطوا
إلى مكانة رجال العاشية ، ففي ذلك المجال تكون كل
النفوس معا ، وفي موضع واحد . ولكنها تتغير
وتنتقل من الكون إلى أجزاءه . فكل نفس منها تود
أن توجد مستقلة بذاتها ، وتسأم حياتها مع شيء
آخر ، فتنتطوي على ذاتها . وحين تظل طويلا في
هذا الاعتماد والانفصال عن الكل ، دون أن توجه
أنظارها صوب المعقول ، تغدو جزئية ، وتنمزل
وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها ، ولا تتأمل إلا
أجزاء . ففي استنادها إلى موضوع واحد منفصل
عن المجموع ، تبتعد عن كل الباقيين ، وترد إلى هذا
الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقيين
وتتوجه نحوه ، فتبتعد عن المجموع ، وتحكم
موضوعها الخاص بصموبة ، وتغدو متعلقة به ،
تضمن له موضوعات خارجية . وتصبح ماثلة
ومتغلغلة فيه إلى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة ، والسجن في الجسم ، للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا ، مسترشدة بالنفس الكونية ، وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيها ذاته أن تعود اليها •

فالنفس اذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ، ولا يتم فعلها الا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالمقل • فهي ، على ما يقال ، في قبر وسجن • ولكنها حين تعود الى التفكير ، تتخلص من هذه الملائق ، وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود • اذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك ، على جزء أعلى • فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى ، وتنهمك في حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالمقل ، أما حياتها الثانية فلا تنفمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف المارضة •

هذا ، على وجه التقريب ، هو ما يرمي اليه أفلاطون ، حينما يجعل في خليط المجال الأدنى أقساما وأجزاء • فمن الضروري ، كما يقول ،

ألا تصل النفوس الى الميلاد الا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط . وحين يقول ان الله يبذر النفوس ، فعليتنا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذي يصور به الله متكلمًا ومتحدثًا . إذ أن أفلاطون يصور لنا الاشياء المغروزة في طبيعة الكون متولدة مخلوقة ، ويكشف لنا بالتسلسل والتماقب عن الحوادث والحقائق الأزلية .

واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس في تربة الصيرورة ، وهبوطها الذي يرمي الى كمال الكون ، والمقاب ، والكهف وضرورة هذا الهبوط وحرية - إذ أن الضرورة تنطوي على الحرية - والحلول في الجسم ، بوصفه حلولاً في شيء مرذول . كذلك لا تختلف تعبيرات أنبادقليس : المنفي الذي يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة ، وكذلك تعبير هرقليطس : الراحة في الفرار (١) .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة . فالمرء لا يتوجه

(١) لفلوطين : التسامية الرابعة ص ٣٣٠ .

الى الأسوأ الا كرها . ولكنه لما كان يتوجه اليه
 بعركته الخاصة ، ففي وسعنا أن نقول انه يتحمل
 عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى ، فما دام هناك
 قانون أزلي للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه الافعال
 والانفعالات ، وما دام الوجود الذي يضم الى الجسم
 بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات
 موجود آخر ، فان المرء لا يكون متجنباً على نفسه
 أو على الحقيقة حين يقول ان الله هو الذي أرسله .
 والواقع ان آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ
 الذي صدرت منه ، حتى لو كان الوسطاء عديدين .

أما عن الغليظة فهي مزدوجة : هي تلك التي
 تهتم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها
 الأفعال المردولة التي ترتكبها النفس حين تأتي
 هنا . فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن
 الثانية ، فعين يكون غوص النفس في الجسم أقل
 عمقا ، وحين تنسحب منه بسرعة أكبر ، فهي خليفة
 بأن يحكم عليها تبعا لمزاياها - وهنا تعني كلمة
 الحكم أن الامر يتوقف على قانون إلهي - ولكن
 الافراط في الرذيلة يستحق عقابا يشرف عليه
 زبانية القصاص .

وهكذا تأتي النفس . ذلك الموجود الالهي الذي
 يصدر عن المجالات العليا ، الى داخل جسم .
 والنفس ، آخر الألوهيات ، تأتي هنا بميل ارادي ،
 لتمارس قوتها وتثبت النظام فيما هو تال لها . فاذا
 فرت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن ،
 فلن ينالها أي أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر ،
 وعرفت طبيعة الرذيلة ، ومارست قواها وأنتجت
 أفعالا وآثارا . فكل القوى التي تظل في العالم
 اللامحسوس غير فعالة ، تفدو عقيمة ان لم تنتقل
 الى الفعل ، بل ان هذه القوى ان لم تتكشف وتصدر
 عن النفس ، لجهلت هذه أنها تملكها : اذ أن الفعل
 يكشف دائما عن قوى كامنة خفية ليست في ذاتها
 حقيقة فعلية . والواقع أن كل امريء يحب للكنوز
 الباطنة في أي موجود حين يرى تنوع آثاره
 الخارجية ، كما تظهر في الافعال الدقيقة التي تصدر
 عنه .

لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب ، والا لظل
 كل شيء خفيا ، ما دامت الاشياء لا تكون لها في
 الواحد أية صورة متميزة . ولو ظل الواحد ساكنا
 في ذاته لما وجد أي موجود خاص . ولو لم توجد
 من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة

النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات
الصادرة عن الواحد •

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها ،
دون أن تظهر آثار فعلها • فمن الخصائص الكامنة
في كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تنمي ذاتها
سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة ،
الى ناتج حسي • ويظل الحد السابق في المكان
الخاص به ، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة
فيه • وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة ، أو
أن يفار منها فيجعل لها آثارا محدودة ، بل يجب أن
تتقدم هذه القوة دوما ، حتى تصل كل آثار المبدأ
الأسبق الى آخر الموجودات في حدود الامكان ، نتيجة
لعظم هذه القوة التي تمتد هباتها الى كل الموجودات
ولا تترك شيئا دون أن يناله منها نصيب • اذ
لا شيء يمنع موجودا من أن يكون له من الخير
النصيب الذي يمكنه تلقيه • واذا كانت طبيعة
المادة أزلية ، فمن المحال — ما دامت موجودة — ألا
يكون لها نصيبها من المبدأ الذي يمد كل شيء
بالخير ، بقدر ما يكون في وسعها تلقيه • وان كان
ظهور المادة ونتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها ،
فلا يجب أيضا ، في هذه الحالة ، أن تكون منفصلة

عن هذا المبدأ ، وكان هذا المبدأ الذي يضيف عليها وجودها ، يتوقف لمجزءه عن المضي حتى يصل اليها .
واذن فأجمل ما في المحسوسات هو ابانتها عن خير ما في المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائماً : الأولى توجد بذاتها ، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها في الأولى . وهي تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها (١) .

هناك طبيعتان: طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة . ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة . ولكن من الضروري - وهذه طبيعتها - أن تشارك في الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيما في كل الوجوه . اذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى . فلها من ذاتها قدر الهى ، ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة ، فإنها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها . وفي مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة ، تنظمه ، مع بقائها هي ذاتها بآمن ، وتفوض فيه من فرط

(١) افلوطين : التسامية الرابعة ص ٣٣٢ .

حرارتها ، ولا تظل بأكملها في ذاتها • فضلا عن
 ذلك ، ففي وسعها أن تصعد الى أعلى ، ولما كانت
 قد اكتسبت خبرة بما رآته وبما تقبلته هنا ، ففي
 وسعها أن تفهم كنه الوجود في المقول ، وأن تتعلم
 كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنه
 بضده • اذ أن ممارسة الشر تؤدي الى زيادة معرفة
 الخير ، في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة
 الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته • والتفكير
 الاستدلالي هبوط الى أدنى درجات العقل : فهو
 عاجز عن أن يصعد الى ما فوق ذلك ، ولكن لما كان
 العقل يفعل بذاته ، ولا يستطيع أن يظل في ذاته
 نتيجة للضرورة والقانون الطبيعي ، فانه يسير حتى
 النفس • فهنا نهاية المطاف بالنسبة اليه • واذا
 يماود العقل الصعود في اتجاه مضاد ، فانه يترك
 الوجود الذي يجيء من بعده • وكذلك الحال في
 فعل النفس • وما يأتي من بعدها هو موجودات
 عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق • وفي
 بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى
 التوالي ، ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل
 أسفل • أما النفس التي نعرفها باسم النفس
 الكونية فلا تجد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل

فيه شر • وهي لا تعاني أي شر ، بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائما بالموجودات العليا ، ما دام الأمران ممكنين في نفس الوقت • وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ، ما دام من المستحيل — بوصفها نفسا — ألا تكون على صلة بها •

وان كان لنا أن نغامر بإبداء رأي يبدو مضادا لرأي الآخرين ، فلنقل أنه ليس صحيحا أن كل نفس تفوس بأكملها في المحسوس ، حتى نفسنا ذاتها • ففيها شيء يظل دائما في المعقول ، ولكن ان كان الجزء الذي في المحسوس هو السائد ، أو بالأحرى ان كان مسودا ومضطربا ، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التي يتأملها الجزء الأعلى من النفس : إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا الا عندما يهبط حتى يصل الى شعورنا • ونحن لا نعلم ما يحدث في جزء معين من أجزاء النفس الا اذا توصلنا الى معرفة كاملة بالنفس • فالرغبة مثلا ان ظلت في الملكة الشهوية ، لما عرفناها ، وانما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن ، أو بالتفكير المنعكس ، أو بهما معا • فلكل نفس جانب أخس يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل • والنفس

الكلية ، وهي نفس الكون ، تنظم الكون بجزئها الذي هو في جانب الجسم - وهي أعلى من الكون ، تفعل دون أن ينالها تعب ، اذ أنها تقرر احكامها ، لا بالاستدلال مثلنا ، بل بالعيان العقلي كالفن . فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذي ينظم الكون . وللنفوس الجزئية التي هي نفوس أجزاء من الكون ، جانب أعلى بدورها ، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها . وهي تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها ، تؤلمها وتعكر صفوها . والجزء الذي ترعاه ناقص ، يصادف من حوله كثيرا من الاشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه الى أمور كثيرة أخرى ، تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها . ولكن للنفس أيضا جزءا لا يتأثر بتلك الملذات الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية » .

قوى النفس عند أفلوطين :

بعد أن تحدث أفلوطين عن وحدة النفوس ، وأثبت أن النفس الفردية انما تستمد قواها من النفس الكلية ، ثم بعد خلاصها من جسدها أو سجنها تعود اليها ، لذلك يرى أفلوطين أن لكافة أجزاء النفوس قوى واحدة ، وأن ملكات تلك

النفوس لا تتغير بتغير الانواع المختلفة من النفوس
لأن من هذه النفوس ما تهبط الى جسم ، ومنها ما
تظل مفارقة .

ولما كان هبوط النفس وتعلقها بالجسم ينمي
فيها قوى لم تكن لتحتاج اليها لو ظلت بعيدة عن
الارتباط بالجسم . وعلى هذا الأساس لا بد من
معرفة قوى النفس المختلفة ، ومدى أعمال وأفعال
كل قوة من هذه القوى .

الذاكرة :

يرى أفلوطين أن الذاكرة ليست سوى ملكة
تنطلق من النفس وحدها ، ولا تمت بأي صلة الى
المركب من النفس والجسم . ان الجسم بنظره ليس
له أي شأن بما تتذكره النفس ، وخاصة اذا كان
هذا التذكر يعود الى علم من العلوم . وهكذا
يرفض أفلوطين الرأي الرواقي الذي يجعل من
التذكر انطباعا لعلامات على الجسم ، أو يشبهه
بضربة الخاتم على الشمع . فكل هذه تشبيهات غير
دقيقة ، وانما يكون الوصف الصحيح للأثر الذي
يحدث في النفس هو أنه نوع من التعتل ، وليس
انطباعا ماديا .

وحتى يثبت أفلوطين صحة هذا الرأي يقدم الأدلة التي تؤكد أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعا ماديا ، فلو كانت كذلك ، لما احتاج المرء الى أي جهد ليتذكر ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام . ولو صح أن الذاكرة انطباع مادي ، لما أدى المران الى تقويتها ، لأن الانطباع المادي لا يزيد بالمران ، وانما تقوى الملكة النفسية ذاتها . والمران فعل ايجابي تقوم به النفس ، أما الانطباع فسلبي ، فلو كان التذكر انطباعا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية ، لا العكس . ثم ان النفس تتذكر أفكارا لم تتحقق ، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده ، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد ، فكيف يكون الجسم عاملا من عوامل تذكرها ؟ الحق أنه اذا كان للبدن دور يؤديه في التذكر ، فهو بالأحرى اعاقا التذكر ، كما يحدث للتمثل .

وعندما ينقد أفلوطين المادية الرواقية نلاحظ أنه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها . وربما توهمنا من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة في كل النفوس ، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التي تعيشها . ولكن الحقيقة أن الذاكرة لا ترتبط الا بحياة معينة للنفس . هي تلك الحياة التي يتحكم

فيها الزمان أو أي نوع من التغير بوجه عام ، إذ أن الذاكرة تختص دائما بشيء كان ولم يعد له وجود - فحياة النفس في العالم المعقول لا تقتزن بها ذكريات : السنا نجد النفس ، حتى في عالمنا هذا ، تنصرف عن العالم المحسوس ، وتكاد تنساه نسيانا تاما ، كلما شأمت أن تتفرغ للتأمل والتفكير ؟ فالأحرى إذن أن تستغني النفس عن ذكرياتها إذا كانت في العالم المعقول - فكل شيء في العالم المعقول ثابت لا يتطرق اليه التغير ، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلا ، وليس في تأمل النفس للماهيات المعقولة أي تعاقب زمني ، وبالتالي أية ذاكرة - فانقسام المعقولات وتدرجها إنما يكون في الرتبة فحسب ، لا في الترتيب الزمني ، إذ أن السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينتجم عنه أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير في اللاحق - فتأمل المعقولات إذن لا يتم في زمان ، وبالتالي لم تكن النفس في ذلك العالم محتاجة الى ذاكرة ، ما دامت الذاكرة هي استعادة الماضي ، أي أنها مرتبطة أساسا بالزمان والتغير - ففي العالم المعقول يظل كل شيء ثابتا ، وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير ، بل لا تعود هي والمعقولات إلا شيئا

واحدا ، فلن تكون بها الى الذاكرة حاجة •

وانطلاقا من هذه الآراء ينفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب ، فتلك النفوس تتعقل على الدوام ، وتدرک موضوعات تعقلها مباشرة ، دون حاجة الى استدلال واستنباط • وهي تعيا حياة دائمة ، فلا حاجة بها الى تذكر حياة ماضية • والزمان عندها لا وجود له ، وانما نحن الذين نقسم الزمان الى أيام وسنين وفقا لوجهة نظرنا الخاصة ، أما النجوم ذاتها فتعيا حياة دائمة لا تغير فيها • ولم يقف حد تحليل أفلوطين لهذه الأمور انما يتعداها الى النفس الكلية حيث ينفي عنها الذاكرة ، اذ أن المبدأ المنتظم حسب رأيه لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك ، بل تظل ارادته ثابتة لا يتطرق اليها تغير •

ففي العالم المعقول ، وفي عالم الافلاك العليا ، لا تكون النفس في حاجة الى ذاكرة • واذن فأين يبدأ التذكر ، وفي أية مرحلة من المراحل التي تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملكة ؟ ان التذكر مرتبط بالتغير والزمان والفردية • فطالما أن النفس متحدة اتحادا ثابتا لا فردية فيه مع النفس الكلية

في العالم المعقول ، فلن تكون في حاجة الى الذاكرة ، ولكنها ما أن تهبط من هذا العالم المعقول ، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر ، اذ أنها تستعيد ذكريات اقامتها مع العالم المعقول ، وهي الذكريات التي كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه ، وتنتقل الى الفعل حين تفاديه . وكذلك الحال حين تفادر النفس عالمنا هذا ، وتبدأ في الصعود . ففي هذه الحالة أيضا تظل لها ذكريات حياتها الارضية حتى خلال اقامتها في عالم السماء الذي هو أدنى من عالم المعقولات .

فالذاكرة حسب رأي أفلوطين اذن تنتمي الى حياة النفس في عالمنا هذا ، وفي كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه . أما اذا بحثنا ودققنا في ملكة التذكر ذاتها ، في النفس الانسانية ، نلاحظ أن أفلوطين يقدم آراء نفسية تنسجم تمام الانسجام مع ما يقول به علماء النفس القدامى . فالذاكرة كما يرى لا تعود الى الاحساس . وليست القوة الحاسة هي القوة المتذكرة ، لأنه لو كانت الملكتان واحدة ، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها ، وهو محال . ولكن على الرغم من أن

الذاكرة ليست هي والاحساس ملكة واحدة ، فهو يؤكد أهمية الانتباه بوصفه من العوامل الهامة التي تساعد على التذكر . فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا ينتبه لها ، فلا يتذكرها ، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة ، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه الى الهدف الذي يقصده . فالذاكرة ، مع كونها مختلفة عن ملكة الاحساس ، تزداد قوة بازدياد الانتباه .

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة ، فتختلف تبعا للموضوعات التي تتخيل . فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بأدراك صورتها التي حفظتها المخيلة: أي أن الشيء إذا غاب وظلت صورته في الملكة المخيلة ، كان ادراك هذه الصورة تذكرًا لذلك الشيء ، بحيث يتفاوت التذكر تبعا لمدى ثبات الصورة وبقائها . وإلى هذا الحد نلاحظ الانسجام بين أفلوطين وأرسطو . أما عندما ينتقل أفلوطين إلى بحث تذكر المعاني العقلية ، فإنه لا يمتدح بوجود صورة في الخيال لهذه المعاني العقلية يتم التذكر بواسطتها ، كما يرى أرسطو . فليست لهذه المعاني صورة إلا إذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التي يعبر بها عنها ، أما الفكر ذاته فلا

صورة له • وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة ، وبما يتبقى فيها من صور ، أما المعقولات فلا صورة لها الا من ناحية الفاظها فحسب ، وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة •

وقد تكون الذاكرة شعورية أو غير شعورية • لذلك نرى أفلوطين يفرق بين هذين النوعين ، فيرى بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حاليا أنه يتذكر ، فيتابع ميولا سابقة دون أن يشعر بذلك • لأن الذاكرة التي تتم عن وعي حسب رايه أقوى بكثير من الاخرى ، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر ، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها ، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تتذكره ، أما اذا جهلت أنها تتذكر ، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية الى موضوع تذكرها وتنسى نفسها في غمار هذا التذكر •

الانفعال :

لا يتحقق الانفعال الا بوجود الجسم المادي ، بخلاف الذاكرة • لذا لا يمكن أن يحدث الانفعال للنفس اذا كانت هذه النفس مفارقة للبدن ، وانما يكون للجسم دور أساسي في كافة الانفعالات ، وكلما

تمسكنا بالجسم وزاد اهتمامنا به عظم تأثرنا بالانفعال - وهذا لا يعني أن الجسم وحده يمكن أن ينفعل ، إذ أن الجسم بدون النفس لا يكون حيا ، فلا يستشعر شيئا - فالانفعال اذن يعود الى النفس والجسم ، وان كان بالطبيعة الجسمية الصق . والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار - فرغبات المرم في طفولته ، غيرها في شبابه ، غيرها في كهولته ، وذلك كله راجع الى اختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل - وكذلك الحال في انفعال كالغضب : فالغضب من جهة يرتبط بالنفس ، لأن المرم لا يغضب الا اذا أدرك أو علم شيئا هو موضوع غضبه - وكثيرا ما يغضب المرم لشيء لم يمسسه هو ، بل عرفه من بعيد - ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم : فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن ، فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان أكثر تعرضا للغضب ، ومن لم يكن حار المرارة ، أي كان باردا كما يقال ، كان أقل تعرضا للغضب - فالغضب اذن يرتبط أصلا بالقوى البدنية ، ويتحكم فيه الدم والمرارة ، لا القوة الغذائية وحدها ، ولكنه يقتضي نوعا من الادراك والتأمل ، بدليل أن أفلوطين قد تحدث عن

نوعين من القضب : أحدهما يبدأ بالجسم فيشير
النفس فيما بعد ، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر
في ظلم وقع ، فتثير الجسم -

ويرى أفلوطين أنه حين تجتمع طبيعتان متباينتان
كالنفس والجسم ، ويعوق اتحادهما شيء ، ينشأ
عن ذلك الألم . فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من
النفس ، يحاول أن يتلقى منها شيئاً ، ولكنه لا
يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماماً ، وهكذا
يظل يتأرجح ، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس ،
ولا هو يرضى بأن يظل كما كان ، ومن هذا
الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم . فالألم إذن ناشئ
عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم ، الذي يبدو له على
الدوام نقصه بالقياس الى النفس ، أي أنه هو
« العلم بانحدار الجسم الذي هو بسبيل أن يحرم
من صورة النفس التي يملكها » . أما اللذة فهي
نقيضة ، أي « علم الكائن الحي بعودة صورة النفس
الى جسده » . ويمني بذلك عودة الانسجام الى ذلك
المركب من الجسم والنفس . لذا ليس بمقدورنا
أن نقول ان اللذة والألم احساسات خالصة ، ما
دامت النفس تدخل بينهما ، كما أنهما من جهة
أخرى ليسا مجرد تأثيرات للنفس ، وإنما يجمعان

بين الطبيعتين •

والألم يبدأ في الجسم ، لأنه يفعل ، ولكن النفس هي التي تحدد موضع الألم ، أما الجسم فليس في مقدوره وحده أن يحدد ذلك • فلا بد إذن في حالة الألم ، من أن يتأثر الجسم ، ثم تحس النفس • وليس صحيحا أن النفس هي ذاتها التي تتأثر ، فلو صح ذلك لتسلمها التأثير كلها ، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم • فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم ، بل هو معرفة به ، وتحديد لمكانه • ولو كانت النفس هي ذاتها التي تتأثر بالألم ، لأخفقت في اداء وظيفة المعرفة هذه ، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف ، إذ أن « الرسول الذي يسير وفق هواه ، لا ينقل الانباء على الاطلاق ، أو على الاقل يحرفها •

الاحساس :

ويعتقد أفلاطون أن الاحساس يتطلب أيضا وجود جسم ، لأن دور أعضاء الجسم أساسي ، إذ أن ادراك المحسوسات يقتضي استخدام وسائل من هو حفظ المعارف أو الاحساسات في النفس عن

نوع هذه المحسوسات ، لذلك يقول في المقال السادس : « ليست الاحساسات أشكالا ولا علامات تنطبع في النفس ، وبالتالي فليس قوام الذكريات طريق ابقاء هذه العلامات ، ما دامت هذه العلامات غير موجودة . فالرأي القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يسلم بأن التذكر يرجع الى بقاء هذه العلامات . والرأي الذي ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر . وما دمننا نرفض الأمرين معا ، فعلينا أن نبحث عن الطريقة التي يتم بها الاحساس والذاكرة ، اذ أننا نرى أنه لا تحدث في النفس أية علامة للشيء المحسوس ترسم فيها صورته ، وأن التذكر ليس راجعا الى بقاء هذه العلامة (١) »

فلنتأمل ما يحدث في حالة أكثر الاحساسات وضوحا ، وسننتهي ولا شك الى ما نبحث عنه اذا طبقنا النتائج التي نصل اليها على بقية حالات الاحساس . أننا عندما ندرك شيئا معيننا بالبصر ، فمن الجلي أننا نراه دائما عن بعد ، ونتوجه اليه ببصرنا . وواضح أن التأثير يتم في المكان الذي

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٩٤ .

يوجد فيه الشيء . فالنفس ترى ما هو خارجها ،
ولا تنطبع فيها علامة . ورؤيتها ليست راجعة الى
كونها قد شكلت على مثال الشيء ، كما يشكل
الشمع بالغاتم : اذ لو كانت في داخلها صورة الشيء
الذي تراه لما كانت في حاجة الى التطلع خارجها ،
ولاكتفت بالتطلع الى العلامة المنطبعة فيها . وفضلا
عن ذلك ، فالنفس تنسب الى الشيء مسافة ما ،
وتعلم من أي بعد تراه ، فكيف يكون في وسعها أن
ترى الشيء فيها ، بينما هو مفارق لها وبعيد عنها ؟
ثم أنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجي ،
فتعلم أن هذا الشيء - كالسما - مثلا - كبير .
فكيف يتسنى لها ذلك ، ما دام الانطباع لا يمكن
أن يكون في مثل حجم الشيء ؟ وأخيرا - وهذه
أقوى الحجج - فنحن اذا اقتصرنا على ادراك
علامات الاشياء التي نراها ، فلن نستطيع رؤية
الاشياء ذاتها ، بل سنرى صوراً أو ظلالاً لهذه
الاشياء فحسب . فالاشياء ذاتها غير ما نراه . ثم
أنه ان لم يكن ممكناً ، كما هو معروف ، أن يرى
شيء موضوع على انسان المين ، بل يجب أن يبعد
ليرى ، فعلينا ، بالأحرى أن ننقل هذا الاعتبار الى
النفس . فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئي ،

لما أمكنها أن ترى ذات الشيء الذي طبع صورته .
ذلك لأنه لا بد في الابصار من أمرين : شيء يرى
وشيء يرى . فإذا كان ما يرى متميزا عما يرى ،
فعمدئذ ينبغي ألا يكون ما يرى في نفس موضع ما
يرى ، وبالتالي ينبغي ألا يكون فيه . فنحن لا
نرى ما يوجد في النفس التي تبصر ، بل ما لا يوجد
فيها - وذلك هو شرط الابصار .

ولكن ، ان لم يكن الاحساس يتم على هذا النحو ،
فكيف يتم ؟ ان الاحساس يحكم على أشياء لا يشتمل
عليها في ذاته ، اذ أن من شأن كل ملكة في النفس
ألا تتلقى مؤثرات ، بل تمارس قوتها ونشاطها في
أشياء مناظرة لها . وهكذا تستطيع النفس أن تميز
الموضوع الذي يرى من الموضوع الذي يسمع .
وهذا التمييز كان يفدو محالا ، لو كانت الاحساسات
علامات منطبعة ، وانما هو ممكن لأن الاحساسات
ليست علامات ، ولا انطباعات سلبية ، بل هي
أفعال متعلقة بالموضوع الذي تناظره في النفس .
ولكننا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قوى
الاحساسات لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص
ان لم تكن قد تلقت منه صدمة ، فانا نسلم بأنها
تتفعل نتيجة لهذه الصدمة ، لا بأنها تعرف ذلك

الموضوع الذي يتناظرها ، ونسلم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هي المسيطرة ، لا أن يسيطر عليها .

ولا بد أن يكون الأمر كذلك في السمع . ففي الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة . والحروف مرتسمة فيه على نحو ما ، بواسطة مصدر الاصوات . ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاتها الصفات المكتوبة في الهواء ، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقترابا كافيا من العضو الذي يدرك هذه الصفات وفقا للطبيعة اذا دخلت فيه . وفي الذوق والشم تأثيرات سلبية ، أما الادراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم ، فتلك معارف لهذه التأثيرات السلبية ، وليست هي التأثيرات ذاتها . وأما عن معرفة المقولات ، فهي بالأحرى خالية من التأثيرات السلبية والعلامات المنطبعة ، اذ أنها - على عكس الاحساسات - تنبثق من الداخل ، بينما المعرفة تأتي من الخارج . والموجودات العقلية هي أفعال ايجابية ، بمعنى أوضح ، وهي في ذلك تفوق الاحساسات ، اذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها ، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته .

فهل النفس التي تعرف ذاتها تزدوج ، وكان
جزءا منها يرى (وجزءا آخر يرى) ، بينما هي
ترى العقل واحدا والذات والموضوع فيه شيئا
واحدا ؟

الابصار :

وعندما يتحدث أفلوطين عن الحواس يأتي
بصورة مباشرة الى حاسة البصر ، ويخصص لها
القسم الأكبر من المقال الخامس من التساعية
الرابعة ، ويوجه نقده لفكرة الوسط الهوائي ،
الذي يقال أنه هو الشرط الاول للابصار كما يزعم
فلاسفة الرواقية ، لأن مادية هؤلاء الفلاسفة جعلتهم
يمتقدون بفكرة الوسط المادي الذي هو وسيلة
الاحساس . والقول ان الاحساس هو انطباع علامة
مادية ، يقتضي وجود وسط مادي ينقل هذه العلاقة
حتى تصل الى الجسم ، ومن هذا المنطلق قالوا بالهوام
أو الشعاع المضيء بوصفه وسطا للابصار .

ويقول أفلوطين : « قلنا ان الابصار ، ككل
حاسة أخرى ، يتم بتوسط جسم » فالنفس بدون
الجسم تكون بأسرها في العالم المعقول ، ولما لم يكن

الاحساس ادراكا للمعقولات، بل ادراكا للمحسوسات
 فحسب ، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة
 بالمحسوسات وتستخدم وسائل تشبيهها لتدرك هذه
 المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها . لهذا كانت معرفة
 المحسوسات تتم بأعضاء بدنية . وبواسطة هذه
 الاعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في
 الاتصال بها ، تتعد النفس بالمحسوسات على نحو
 ما ، عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين
 هذه الاشياء (١) .

فهل ينبغي أن يكسب العضو اتصال مباشر
 بالأشياء التي تدرك ؟ لسنا في حاجة قط الى أن
 نتسائل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التي تعرف
 باللمس ، ولكننا هنا نتحدث عن الابصار - أما
 السمع ، فسنحدث عنه فيما بعد - فهل لا بد من
 الابصار من وسط بين العين واللون ؟

من الممكن أن يوجد بالمرض وسط يؤثر في
 العضو ، دون أن يستخدم في الابصار . فالجسم
 الكثيف - كالطين مثلا - يحول ، اذا توسط ، دون

(١) افلوطين : التسامية الرابعة ص ٢٨٠ .

الابصار • ثم ان الابصار يزداد وضوحا كلما كان الوسط أرق والطف • فهل يمكننا عندئذ القول ان الوسط يعين على الابصار ؟ وان لم نقل ذلك ، فهل في وسعنا أن نقول انه لا يعوقه ؟

ولكن قد يقال ان الوسائط التي نتحدث عنها هي بطبيعتها عوائق ، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسي ويتقبل انطباعه ، ودليل ذلك أنه لو وجه شخص نظره الى لون من موضع مواجه لنا ، لراه مثلنا ، وما كان اللون ليصل الى كل منا لو لم يكن يؤثر في الوسط •

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضروري على الإطلاق أن يتأثر الوسط ، بل يكفي أن يستشعر التأثير العضو الذي من طبيعته امتشاعه • أو أنه اذا تأثر الوسط ، فانما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماما عن تلك التي يتأثر بها العضو • فالمشب الذي يوضع بين اليد وبين السمك الكهربائي لا يحس نفس التأثير الذي تحس به اليد ، ومع ذلك ففي هذه الحالة أيضا يقال أنه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية ، لما تأثرت يدي - وان يكن هذا أمرا مشكوكا فيه - اذ يقال ان الصيادين الذين تقع في شباكهم سمكة كهربائية يشعرون بمسها •

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة مما يسمى بالتعاطف . فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابهة ، فإن الوسط لا يتأثر ان لم يكن مشابها لهما ، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو . ولكن ان كان الأمر كذلك فإن الموجود الذي من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر ، يزداد تأثيره قوة الى حد بعيد ان لم يكن ثمت وسط ، حتى لو كان من طبيعة هذا الوسط أن يتأثر .

٢ - لو كان قوام الابصار هو ضم الضوء المنبعث من العين الى الضوء الذي يقوم بينها وبين الشيء المحسوس ، فلا بد اذن من وسط هو هذا الضوء ، وذلك هو الوسط الذي يقتضيه فرض (أفلاطون) . ولكن ان كان هذا الشيء ، أي الجسم المضاء ، هو الفاعل الذي يحدث تغييرا ، فما الذي يمنع من أن يصل هذا التغيير في الحال الى العين ، دون وسط معترض ، رغم أن هناك في الظروف الحالية وسطا أمام العينين يتلقى التغيير ؟

فاما عن أولئك الذين يمدون النظرة شعاعا مضيئا يخرج عن العين ، فليس في وسعهم أن يستنتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط معترض ،

ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصري خلال سيره . غير أن ذلك شعاع من الضوء ، والضوء ينتشر في خط مستقيم . وأما أولئك الذين يفسرون الابصار بمقاومة (الشيء للشعاع البصري) فلا يمكنهم الاستغناء عن وسط .

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تمير الخلاء : ففرضهم يقتضي اذن مكانا فارغا ، حتى لا تتوقف الصور . وما دامت العقبات أقل ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط ، فإن هذا الفرض لا يخالف رأينا .

وأخيرا فأولئك الذين يرون أن الابصار يتم بالتعاطف ، يقولون ان القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض ، اذ أن هذا الوسط يعترض التعاطف ويعوقه ويضعفه . والنتيجة التي يجب أن نستخلصها من تجانس الوسط (مع الموجودات التي في تعاطف) هي أن التعاطف يضعف اذا كان الوسط ذاته ينفعل ، فاذا حدث مثلا أن مست النار جسما ذاسماكة معينة فالتهب ، فإن أجزاء الباطنة تتأثر من الاصابة بالنار أقل مما تأثر السطح .

ومع ذلك ، فاذا تعاطفت أجزاء الكائن الحي
فيما بينها ، فهل يقل تأثير بعضها ببعض حين
يقوم بينها وسط ؟ - أجل سيقبل تأثيرها ويضعف ،
وهذا أمر اقتضته الطبيعة • فالوسط يمنع التأثير
من أن يكون مفرطاً - ما لم يكن من شأن الانطباع
المنتشر ألا يتأثر به الوسط على الإطلاق •

ولكن لا يوجد تعاطف الا بين أجزاء كائن حي
واحد • واذا كنا نتأثر تأثيراً متعاطفاً مع الاشياء ،
فما ذلك الا لأننا نحن وهذه الاشياء في كون واحد ،
ونكون أجزاء لكون واحد • ومن هنا فان احساسنا
بشيء بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننا
وبينه •

الواقع أنه لا بد من وجود وسط متصل ، لأن
الكون بوصفه كائناً حياً واحداً لا بد أن يكون
متصلاً • ولكن هذا الوسط انما يتأثر بالعرض ،
والا للزم أن يتأثر كل شيء بكل شيء • على أن
الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر الا بأشياء
أخرى معينة ، فان كان الأمر كذلك لم يكن الوسط
ضروريا لها على الإطلاق •

ويقولون ان من الضروري أن يوجد وسط في حالة الابصار ذاته ، ولكننا نتساءل لم كان ذلك ضروريا ؟ ان من الواضح أن ما يخرق الهواء لا يؤثر فيه — غالبا — الا بأن يشقه فحسب . فإذا سقط حجر مثلا ، فان الشيء الوحيد الذي يطرا على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر . وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط ، الذي هو أمر طبيعي ، بدفع الهواء الذي يميل الى الحلول محل الحجر . ولو كان هذا صحيحا لفسرنا به حركة النار الى أعلى ، وهو محال : إذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذي يقال أنه يدفعها . فان قيل ان سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة ، لكانت حركة النار حركة عرضية ، ولما كان هناك سبب يدعوها الى الصعود الى أعلى . ثم ان الأشجار تنمو الى أعلى من جذعها ، دون أن تتلقى دفعا ، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير ، ولكننا لا نخضع لدفعه ، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التي نتركها واحدا تلو الآخر . فان كان الهواء اذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير ، فما الذي يمنع أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله ، بل دون أن تشطره ؟

وفضلا عن ذلك ، فان كانت هذه لا تخترقه مثلما
تخترق مجرى النهر ، فلم كان ينبغي أن يتأثر
الهواء ؟ ولم لا يصل التأثير اليه إلا بتوسطه ،
وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل ؟ لو كان الاحساس
يسبقه تغير في الهواء ، لما كنا نرى الشيء عندما
نولي أنظارنا شطره ، ولأحسنا بالهواء الموجود
بقرب العين وحده ، مثلما يحدث في الاحساس
بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة ، بل
نحس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا . وبينما يتم
هذا الاحساس بالتلامس ، لا نجد في الاشياء المرئية
تلامسا . فالشيء لا يرى بأن يوضع على العين ، اذ
أن الوسط لا بد أن يضاء ، لأن الهواء في ذاته
معتم ، ولو لم يكن معتما ، لما كانت به حاجة الى
أن يضاء . غير أن الظلمة عتبة في سبيل الابصار
لا بد أن يتغلب عليها النور . ولا شك أن المرم
لا يرى الشيء وهو قريب عن العين أكثر مما ينبغي ،
لأن الشيء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو (١) .

٣ - ومن الأدلة الناصعة على أن صور الاشياء
لا تنتقل الى البصر بواسطة الهواء الذي تنتقل

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص (٢٨٢ - ٢٨٣) .

انطباعاته تدريجيا ، اننا نرى النار والنجوم
بصورها في الليل وظلمته . ولن يقال هنا انها قد
صدرت عنها صور وردت على العين ولمستها من
خلال الظلمة . فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة ،
ما دامت النار تضيء عندئذ هذه الصور . ثم انه
يحدث في الظلمة العالكة ، حين تتوارى النجوم ولا
تبعث نورا ، أن يرى المرء نيران المنارات والصواري .
فإن قيل ، على عكس ما تشهد به الحواس ، ان تلك
النيران تخترق الهواء ، لوجب أن تدرك الحاسة
صورة غامضة في الهواء ، لا النار ذاتها ، التي تدرك
بوضوح . فاذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط
المعتم ، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحا حين
لا يكون هناك وسط .

فإن اعترض علينا بأن الابصار محال بدون
وسط ، لكان جوابنا : انه محال بالفعل ، ولكن مبعث
الاستحالة ليس عدم وجود وسط ، بل هو أن تماطف
الكل الحي مع ذاته ، وتماطف أجزائه كل منها مع
الباقين ، هذا التماطف يضيع عندئذ ، لأن شرطه
هو الوحدة . وانه لمن الجلي أن الاحساس لا يتم
الا لأن هذا الكون الحي يتماطف مع ذاته — والا

فكيف يتقبل شيء تأثير آخر ، وخاصة التأثير عن بعد ؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر ، وموجود آخر لا صلة له بعالمنا ، وما اذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة ؛ أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة إلينا . ولكن لنترجع تلك المسألة الى موضع آخر .

ولنتذكر الآن دليلا آخر على أن علة الاحساس ليست تأثير الوسط . فلو كان الهواء يتأثر ، لتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم ، كالشمع الذي ينطبع عليه خاتم مثلا . فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشيء المرئي . وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للمعين ، لن يتلقى من الشيء المحسوس الا جزءا مساويا لمساحة انسان المعين . ولكن الواقع أنا نرى الشيء كله ، وجميع الموجودين في الهواء يرونه ، سواء نظروا اليه مواجهة أم من الجانب ، وسواء أراوه عن قرب أو من خلفه ، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل . وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوي على الصورة

المتظورة بأسرها ، قلن تكون هذه ظاهرة جسمية
اذن ، بل ان تفسيرها الوحيد هو ضرورة التماطف
في الكون الحي ، وهي الضرورة العليا ، التي ترتبط
بالنفس *

٤ - فما هي اذن علاقة الضوء الملامس للعين
بالضوء الذي فيها ، وبالضوء الذي يمتد من العين
الى الشيء المحسوس ؟ ان الهواء أولا ليس ضروريا
يوصفه وسطا ، وان قيل انه ليس ثمت ضوء بلا
هواء ، فان الهواء بالنسبة اليه لن يكون الا وسطا
بالمرض . والضوء ذاته وسط ، ولكنه وسط لا
يتأثر - ولا حاجة هنا على الاطلاق الى أن يتأثر
الوسط . وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط اذا كان
هو الضوء ، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطا ماديا ،
ما دام الضوء ليس بجسم . ثم ان العين لا تحتاج الى
ضوء خارجي معترض لترى بوجه عام ، بل لترى
عن بعد *

فلنترجيء الى موضع تال بحث المسألة الأولى :
وأعني بها مسألة ما اذا كان من الممكن وجود ضوء
بلا هواء . ولنبحث الآن المسألة الثانية: فإذا افترضنا
أولا أن الحياصة تدب في الضوء الملامس للعين اذا

امتدت النفس اليه وطلأت عليه ، مثلما تدب الحياة في النور الكامن في العين ، فعندئذ لا يعود الادراك البصري بحاجة الى ضوء معترض ، اذ يفدو الابصار مشابها للمس ، وتدرك ملكة الابصار ، حين توضع في الضوء الخارجي ، دون أن يتأثر الوسط ، وتنتقل عملية الابصار الى الشيء .

في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل ان كان يلزم أن ينتقل الابصار الى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء ، أم لأن تلك المسافة تحتوي على جسم . فان كان ذلك لأن المسافة تحتوي على جسم ، فان المرء يرى بمجرد أن تنزاح هذه العقبة . وان كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة ، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئي ساكنة وسلبية تماما في عملية الابصار ، غير أن هذا محال : اذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب ، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة ، وينقلها الى النفس ، فان لم يعترضه شيء ، لأحس بها حتى عن بعد . فنحن نستشعر حرارة مدفأة في نفس الوقت الذي يستشعرها فيه الهواء المتوسط ، ولا ننتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة — بل ان جسمنا ، الذي هو صلب يسخن أسرع من الهواء .

واذن فنحن نسخن من خلال الهواء ، ولكن لا
 بفضله . وعلى ذلك فان كان ثمت شيء له القدرة
 على أن يفعل ، وعضو له القدرة على أن يفعل ،
 فلم نطلب وسطا يمارس عليه الشيء وقدرته ؟ ان
 ذلك معناه أن نطلب عائقا ، فعندما يصل نور
 الشمس اليها ، فليس الهواء الذي يحس به أولا ،
 ونحن من بعده ، بل انا نحس به في نفس الوقت مع
 الهواء ، وغالبا ما نراه قبل أن يقترب من العين ،
 رغم أنه يضيء أشياء أخرى . وفي هذه الحالة
 لا يتأثر الهواء قط ، ومع ذلك فنحن نراه . فهنا
 لا يكون ثمت أي تأثير في الوسط ، اذ لا يكون الضوء
 الذي يجب أن يتحد معه ضوء العين قد وصل بعد .
 وفي هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نعمل
 رؤيتنا للنجوم والنار ليلا .

فاذا افترضنا ثانيا ، أن النفس تظل في ذاتها ،
 وتستخدم الضوء وكأنه عصا تساعد على السير
 نحو الشيء المنظور، لوجب أن يكون الادراك الحسي
 فعلا عنيفا يرجع الى مقاومة الشيء والى توتر
 الضوء ، ولوجب على المحسوس — من حيث أن له
 لونا — أن يبدي مقاومة ، اذ أن هذا هو الشرط
 الذي يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم

معترض • ثم ان هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالا مباشرا من قبل ، دون أي وسيط • فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم الينا سوى معرفة مستمدة ، كتلك التي تقوم على الذاكرة والاستدلال – وليس هذا شأن الادراك البصري •

وأخيرا فاذا اعترفنا بأن اللون يؤدي أولا الى أن ينضمل الضوء القريب من الشيء ، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجيا حتى يصل الى العين ، لأصبح الفرض معادلا لذلك الذي كان يعترف بأن الشيء المحسوس يفير الوسط أولا ، وهو فرض ناقشناه من قبل في موضع آخر •

٥ – فاذا انتقلنا الى السمع ، فهل ينبغي فيه أن يتأثر الهواء ؟ ان الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت ، ثم يتأثر بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن ، حيث ينتهي الى الاحساس • فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك ، عرضا ، وللمجرد أنه يوجد بين مصدر الصوت وبين الأذن ؟ واذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك جسمين ، فهلا ينتقل الصوت مباشرة الى حواسنا ؟ لا بد أن يهتز الهواء أولا ، ولكن ليس المهم هنا

هو الهواء الموجود بين مصدر الصوت وبين الأذن على الإطلاق . فالهواء المجاور لمصدر الصوت هو مبدأ الصوت ، وما كان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام جسمين ، لو لم يكن الهواء الذي صدمه تقابلها ودفعه ، يصدمهما بدوره ، ثم ينتقل الصدمة الى الهواء الذي يصل الى الأذنين والسمع (١) .

ولكن ان كان الهواء ، مع الصدمة الناتجة من حركته ، هو مبدأ الصوت ، فمن أين تأتي الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما بين الانغام ؟ ان البرونز يحدث صوتا مختلفا ان ضرب برونزا عنه اذا ضرب جسما آخر . والاصوات تختلف باختلاف الأجسام . فبينما نجد الهواء كله من نوع واحد ، وبتهذب على نحو واحد ، نرى الاصوات تختلف ولا تقتصر على التفاوت في الشدة والضعف فحسب .

ان الهواء يحدث الصوت بأن يصدم جسما ، فليس ذلك من حيث هو هواء : اذ أنه لكي يحدث صوتا ، فلا بد أن يكون له ثبات جنس صلب ، وأن

(١) افلوطين : للتساعية الرابعة ص ٢٨٧ .

يظل ثابتا كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد .
وعلى ذلك فارتطام الاجسام يكفسي ، والدفعة
الناشئة عنه تصل الى حواسنا ، فتكون هي الصوت .
ودليل ذلك تلك الاصوات التي نسمعها داخل اجسام
الحيوانات دون أن يكون فيها هواء . فهي ناتجة
عن اصطدام جزء بآخر ، كما يحدث مثلا حين نشني
مفصلا ، فتحتك العظام بعضها ببعض ، ونسمع
اصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء .

تلك هي الاشكالات التي يثيرها السمع .
والمسائل هنا مشابهة للمسائل المتعلقة بالابصار .
فالتأثير السمعي يتطلب بدوره تعاطفا لا يتم الا في
داخل كائن حي واحد .

٦ - فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء ؟ أعني
مثلا هل تضئ الشمس سطح الاجسام لو حل خلاء
محل الوسط الهوائي الذي هو الآن مضاء بالعرض
لأنه يوجد في ذلك الموضع ؟ أم أن الاشياء الأخرى
تضئ لأن الهواء يتأثر ، بحيث يدين الضوء للهواء
ببقائه ؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون تأثرا من
الهواء ، لا قوام له ما لم توجد الذات المتأثرة ؟
ان الضوء ، أولا ، ليس في الاصل تأثرا من

الهواء • كما أنه ليس تأثراً من الهواء بوصفه
هواء • إذ أنه ينتمي الى كل جسم ملتهب أو لامع :
فللأحجار اللامعة مثلاً لون مضيء •

— ولكن ، أكان يوجد الضوء ، في انتقاله من
تلك الاجسام التي لها لون مضيء ، الى جسم آخر ،
نقول أكان يوجد لو لم يكن ثمت هواء ؟

ان كان الضوء كيفية فحسب ، وكيفية لموجود ،
فمن الضروري — ما دامت كل كيفية متعلقة بذات —
أن نبحث في أي الاجسام يوجد الضوء • ولكنه ان
كان فاعلية صادرة عن جسم ، فلم لا يوجد اذن في
المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عدم كل موجود
وأنه خال ، ولم لا ينتشر الى ما وراء ذلك ؟ واذا
كان يمتد في خط مستقيم ، فلم لا يستمر في طريقه ،
دون مطية ؟ واذا كان من طبيعته أن يسقط فانه
سيهبط ، وما الهواء ولا أي جسم مضاء بمستطيع
أن يسحبه من الجسم المضيء أو يرغمه على التقدم :
اذ أنه ليس عرضاً لا قوام له الا في شيء آخر ،
ولا تأثراً يتضمن ذاتاً متأثرة — والا للزم أن يظل
في الذات المضاءة ، عندما يغيب المصدر المخير ، بينما
الواقع أنه يغيب مع مصدره — ونتيجة ذلك أنه كان

يأتي معها (حتى ولو لم يكن ثمت جسم ينار) فإين هو اذن ؟ حسبه أن يكون له مكان ، والا لفقد جسم الشمس الفاعلية التي تصدر عنه ، وهي الضوء . فالفاعلية تأتي من ذات ، ولكنها لا تنتقل الى ذات أخرى . أما اذا أتت اليها ذات أخرى ، فانها تحس تأثرا . فكما أن الحياة نشاط للنفس التي يخضع موجود كالجسم لتأثيرها اذا أتت معها ، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد حتى لو لم يكن ثمت جسم في الوقت الحالي ، فما الذي يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الضوء ، ما دام هو فاعلية الجسم المضيء ؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذي يولد الضوء ، بل الواقع أنه يجمله معتما وغير نقي بما يعلق به من غبار . فالقول انه يولده أشبه بالقول ان شيئا يغدو حلوا اذا مزج بشيء مر . فان قيل ان النور تغيير في الهواء ، لوجب أن يضاف الى ذلك أن هذا التغيير يغيره هو ذاته ، وأن ظلمته تتبدل ولا تعود ظلمة . والواقع أن الهواء حين ينار يظل كما كان ، وكأنه لم يتأثر قط . فلا بد أن يكون التأثير منتميا الى الموضوع الذي هو تأثره . غير أن اللون ليس تأثرا للهواء ، بل يوجد في ذاته ، وانما الهواء مائل بازائه فحسب . وهنا

نختم بحث هذه المسألة .

٧ - فهل يفنى الضوء أم يعود الى مصدره ؟
ربما استخلصنا من ذلك شيئا يفيدنا في المسألة
السابقة .

- لو كان الضوء في الشيء المضاد ، ولو كان
الشيء الذي له من الضوء نصيب يملك في ذاته
هذا القدر من الضوء ، فربما أمكن حينئذ القول
انه يفنى . أما اذا كان الضوء فعلا لا يسري خارج
مصدره - ولولا ذلك لقمر باطن الشيء وتخلله ،
وتجاوز بذلك الحدود التي يقتصر عليها فعل صادر
عن موجود فعال ، نقول اذا كان النور فعلا من هذا
النوع ، فانه لا يفنى طالما بقي المصدر المنير .
هو يغير مكانه مع مصدره ، لا لأنه يشوب اليه ،
بل لأنه فعله ، ولأنه يصحبه دائما ، ما لم يحقه
شيء . ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس
أضعاف ما هي عليه ، لظل نورها مع ذلك يصل
الينا ، ان لم يحل دون وصوله شيء . ولكن في
الجسم المضيء فعلا باطنا ، ونوعا من الحياة الفياضة
هو مبدأ هذا الفعل الذي هو النور ومصدره . وهذا
النور الذي يتجاوز حدود الجسم المنير ، هو صورة

للفعل الباطن : فهو فعل ثان لا يفصل عن الاول .
ولكل موجود فعل مشابه له : فما أن يوجد ذلك
الموجود ، حتى يوجد ذلك الفعل أيضا . وطالما بقي
الموجود فانه يمارس فعله من مسافة تتراوح بعدا
وقربا . فهناك أفعال ضعيفة مبهمة ، وأخرى تخفي
علينا تماما ، وغيرها قوية تؤثر من بعد . وفي هذه
الحالة الأخيرة ، ينبغي أن يوجد الفعل في نفس
المكان الذي يبدي فيه الفاعل أثره ، ويمتد الى حيث
تمتد قوته . وذلك ما يمكننا أن نلمسه في الحيوانات
ذات العيون اللامعة : فالضوء الذي فيها يخرج من
عينها . كما نرى حشرات لها نار مركزية في باطنها
فاذا انفتحت الاجنحة لمعت في الظلمة ، واذا طويت
لم يمد النور يظهر في الخارج . وفي هذه الحالة
لا نقول انه قد فني ، بل ظل موجودا ، ولكنه لا
يمود يخرج عن جسم هذه الحشرات . ولكن أيمود
الضوء الى داخل الحيوان ؟ كلا ، انه لا يظل يظهر
خارجه لأن النار لا تعود تشع الى الخارج ، بل تظل
متجمعة في الحيوان . ولكن أيتجمع الضوء
(الصادر عن النار) في الحيوان هو الآخر ؟ كلا ،
بل النار فعسب . والنار تتجمع فيه لأن جزءا من
الجسم (الجناح) يكون حائلا يعوقها من الظهور في

• الخارج •

• واذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المنبر يتبدى في الخارج • والضوء الذي هو أصلا في أجسام مضيئة بذاتها ، هو ماهية تناظر الوجود الصوري لهذه الاجسام • فاذا اختلط جسم كهذا بالمادة ، ينتج عنه اللون • وفعل الضوء لا يحدث اللون ، بل يصبغ سطح الاشياء التي يضيئها فحسب ، اذ أنه فعل جسم مختلف عن تلك الاشياء ، يظل مرتبطا بالجسم الذي هو فعله ، أما الاشياء ، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم ، فهي أيضا منفصلة عن فعلها •

ولا بد أن يعد النور لا جسيما خالصا ، وان كان فعلا لجسم • ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول انه قد صدر ، أو أنه هناك - فتلك الفاظ لها معنى آخر ، ما دام النور في حقيقة الامر فاعلية • فالصورة في المرآة هي فعل الشيء الذي يرى فيها ، والشيء يمارس فعله على ما يمكنه أن ينعمل دون أن يسري منه هو ذاته شيء • فان كان الشيء حاضرا ، ظهرت الصورة في المرآة ، ورأينا فيها انعكاس شكل ملون ، أما اذا اختفى الشيء ، فان

الوسط الشفاف لا يحتفظ بشيء مما كان لديه
عندما كان الشيء يمد فعله اليه .

وكذلك الحال في النفس : فكل ما يوجد فيها من
فعل لنفس سابقة ، يبقى ما بقيت هذه النفس ،
من حيث هو فعل خاضع لغيره . *

خلود النفس عند أفلوطين :

من الطبيعي أن يتحدث أفلوطين عن خلود النفس
وأن ينفي بأن النفس لها أية صفة مادية ، ولا أي
ارتباط بالمادة ، حتى يجري عليها ما يجري على
المادة من التحلل والكون والفساد ، لذلك لا بد
لهذه النفس من أن تكون خالدة بالضرورة . *

ولقد جسد هذا الرأي عندما قال في المقال السابع
من التساعية الرابعة : « ان كل ما يتضمن من أجل
وجوده تركيبا ، يتحلل الى العناصر التي يتركب
منها ، غير أن النفس الطبيعية واحدة ، بسيطة ...
فهي اذن لن تفنى » *

والنفس حسب اعتقاد أفلوطين تهب الحياة
للجسم ، ولكنه يتساءل من أين تستمد هذه الحياة ؟

ويجب اننا لا نستخدمها الا من ذاتها ، فالحياة كامنـة فيها ، والنفـس مبدأ الحياة الدائمة ، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات ، أي أنها لن تفنى . اذ ليست حياة كل الأحياء مستفـادة ، والا لمرنا هكذا الى ما لا نهاية ، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغي أن تكون غير فانية وأزلية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء .

ولا بد لنا من الاستماع الى أفلوطين لمعرفة ماذا يقول في مقاله السابع حول خلود النفس (١) : « . . . ان الانسان ليس موجودا بسيطا ، بل له نفس وله أيضا جسم ، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس ، أو كان مرتبطا بها على نحو آخر . فلنسلم اذن بهذا التقسيم ، ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

ان الجسم ذاته مركب ، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا ، كما يراه الاحساس مفككا متحللا ، خاضعا لمختلف ضروب الفساد ، بحيث يعود كل من مكوناته الى أصله . وان الاجسام

(١) أفلوطين : التسامية للربعة ص ٢٠٠ .

ليفسد بعضها بعضا ، ويحيله جسما آخر ، ويؤدي به الى الفساد ، وخاصة عندما لا تعود النفس ، التي تجمع بينهما بالصحة ، قائمة في كتلتيهما . وحتى لو تأملنا الاشياء التي هي واحدة بالقطرة ، فلن نجد ما واحدة بحق ، اذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى ، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة . ثم ان لهذه الاجسام ، من حيث هي أجسام ، حجما ، وهي تنقسم وتتجزأ الى دقائق ، وبهذا تتعرض للفساد .

واذن فان كان الجسم جزءا منا ، فنحن لسنا بأمرنا خالدين . وما دام الجسم أداة ، فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما في الانسان ، أي الانسان ذاته ، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة ، أو بمثابة الفاعل للأداة ، وفي الحالين يكون الانسان الحق هو النفس . »

وهنا يعمد أفلوطين من جانبه الى الاستفسار عن طبيعة تلك النفس ، فان كانت جسما ، كانت قابلة للفساد التام حسب رأيه ، اذ أن كل جسم مركب قابل للفساد . « وان لم تكن جسما ، بل طبيعة

أخرى ، فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة ، اما على
 نفس النحو أو على نحو آخر • ولكن علينا أولا
 أن نبحث إلام يتحلل هذا الجسم الذي هو النفس ،
 لو كانت النفس جسما • فما دامت الحياة تنتمي
 الى النفس ضرورة ، فان هذا الجسم ، الذي هو
 نفس ، لو كان مركبا من جسمين أو أكثر فلا بد :
 اما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم ان كانوا
 أكثر من اثنين - حياة كامنة فيه ، أو أن يكون
 لأحدهما دون الآخر حياة ، أو ألا يكون لأي منهما
 حياة • فان كانت الحياة تنتمي الى واحد من هذه
 الاجسام ، فهو النفس • ولكن ، ماذا عسى أن يكون
 ذلك الجسم الذي تنتمي اليه الحياة في ذاته ؟ ان
 النار والهواء والماء والتراب هي في ذاتها موجودات
 غير حية • وان اتصف أحدها بالحياة فما هي الا
 حياة مستفادة • على أنه ليست هناك اجسام عدا
 هذه • اما اذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر
 أنها نفوس ، وانما اجسام ، واجسام غير حية •
 ولكن ان لم يكن لواحد من هذه الاجسام حياة ،
 فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجميعها • وان كان
 لكل منها حياة ، فليس هناك ما يدعو الى أن تتركب
 النفس من أكثر من جسم واحد • ولكن الاكثر من

ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الاجسام ،
وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل (١) » .

ويناقش أفلوطين من يرى أن هذا المركب ليس
سوى مزيجاً ، وهذا المزيج هو علة الحياة فيقول :
« فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج ،
وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس » . إذ أنه
لولا النفس التي في الكون لما وجد في الواقع جسم
مركب ، بل ولا جسم بسيط ، ما دام الجسم يدين
بوجوده الى المبدأ العاقل في تلك النفس ، وما دام
ذلك المبدأ العاقل لا يأتي الا من نفس » .

ويرد أيضا أفلوطين على أولئك الذين يقولون
ان الامر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع
ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ، فيقول : « ان اتحاد
أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأي ، ما دام
لا يمكن أن يقوم بين هذه الاجسام الجامدة التي
تمجز عن الاتحاد في جسم واحد أي تداخل أو
تعاطف ، بينما النفس متعاطفة مع ذاتها » . وفضلا
عن ذلك ، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من
موجودات لا تنقسم » .

(١) افلوطين : التسامية للرابعة ص ٢٠١ .

وكذلك لا يسلم من قلم أفلوطين أولئك الذين يقولون بأن الجسم بسيط ، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة ، فيقول : « ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر ، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس ، بل أحد هذين الحدين - وهذا الحد ليس جسما - إذ لو كانت تداخله هيولى ، فسنحللها على نفس النحو - أو يقال إن الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهر ، وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى ، إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة ، أو تجلب لها نفسا (١) » .

فينبغي إذن أن يوجد شيء يهب الحياة • فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أي جسم بعينه ، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومفائرا لها • إذ أنه لو لم توجد قوة النفس ، لما وجدت الاجسام ذاتها • فطبيعة الاجسام هي أن تتحول وتكون في حركة ، ولو لم يكن هناك

(١) أفلوطين : التسامية الرابعة ص ٢٠٣ .

سوى أجسام ، لفني الجسم في الحال ، حتى لو
 أطلقنا على أحد هذه الاجسام اسم النفس ، اذ
 يلاقي هذا الجسم مصير الباقيين ، ما دام الجميع
 لا ينطوون الا على الهيولى • أو أنه بالأحرى ما
 كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء في مرحلة
 الهيولى ، لو لم يكن هناك شيء يضاف عليها صورة •
 بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقا • ولو
 كنا نمهد الى جسم يضم أجزاء هذا الكون ، وننسب
 الى جسم كالهواء أو النفس مرتبة النفس بل
 واسمها ، لفني هذا الكون ، اذ أن هذه موجودات
 شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة • فما
 دامت كل الاجسام منقسمة ، فكيف نمهد بالكون
 الى واحد بعينه منها ، دون أن يؤدي ذلك الى أن
 نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط
 عشواء ؟ وأي نظام يكون في النفس الذي يدين
 للنفس بنظامه ؟ وأي منهم ؟ أما ان كانت النفس
 موجودة ، لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم
 وموجودات حية ، ولساهمت كل قوة من جانبها مع
 المجموع • فبدون النفس لا يكون شيء على
 الاطلاق ، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما
 نفتقر اليه •

ورغم كل هذه الردود والمناقشات ، فإن أفلوطين
يعتمد في نهاية المطاف على البراهين العقلية
والدينية التي كانت شائعة في عصره فيقول :
« فنحن اذا اعترفنا بأن الوجود الالهي الحق ينعم
كله بحياة خيرة حكيمة ، فعلينا أن نبحث فيما بعد
— قياسا على نفسنا — في طبيعة ذلك الوجود .
فلنتأمل اذن نفسا غير تلك التي تجذب اليها رغبات
لا عاقلة أو مشاعر عنيفة، وتتلقى بقية الانفعالات،
لوجودها في الجسم — لتأمل نفسا برئت من كل
ذلك ، وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها ،
فواضح في هذه الحالة أن الشرور تضاف الى النفس
من مصدر آخر ، وأنها ان كانت خالصة ، فإن
الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها
من خصائصها . فان كان ذلك حال النفس حين
تعود الى ذاتها ، فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة
لذلك التي قلنا انها تنتمي الى الوجود الالهي
الأزلي ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقّة
أمورا الهية ، فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس
فان ، بل لا بد أن يكون ذلك الوجود إلهيا ، ما دام
له من الاشياء الإلهية نصيب ، بفضل قرابته لها
واشتراكه في الماهية معها » .

ويختتم أفلوطين بحثه عن خلود النفس مستعرضا صفات نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية فيقول (١) : « تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة . فان كانت ثمت نوع من النفوس غير هذه ، فينبغي أن يكون مصدره الأوحده هو تلك الطبيعة الحية ، ما دامت هي ذاتها علته الحياه لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا . فكلها صدر عن مصدر واحد ، ما دامت لها كلها حياة خاصة بها ، وما دامت لا مادية ولا منقسمة ، وما دامت جواهر . »

فهل يقال إن النفس الانسانية تتحلل لأنها مركبة ، ما دامت تنقسم الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في المبرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا . غير أن هذا العنصر الأدنى ، حين يترك ، لا يفنى بدوره ، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه : اذ أنه ما من موجود حقيقي يفنى . »

(١) أفلوطين : التسامية الرابعة ص ٢٢١ .

لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين
 يرومون برهانا - أما الذين يطلبون دليلا ملموسا ،
 فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي
 يرتبط بهذه المشكلة ، من نبوءات الآلهة التي تأر
 بتهدئة نفمة النفوس التي أسيء اليها ، وتدعو إلى
 تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو
 أمر يمارسه الناس بازاء الراحلين بالفعل - وكم
 من نفس كانت من قبل في أناس ، لا تكف عن أن
 تضفي الخير على الناس ، فتنفعنا بأن تعرفنا
 النبوءات ، وتعلمنا كل الاشياء - وذلك يثبت لنا
 أن بقية النفوس بدورها لم تفن -
 « تم الكتاب »

الفهرس

٥	مقدمة
١٤	حياة افلوطين
١٧	مؤلفات افلوطين
٢٢	فلسفة افلوطين
٢٠	اثولوجيا ارسطاطاليس وافلوطين
٤٩	المير الرابع في شرف عالم المقل وحسنه
٦٢	باب مقتطف من المير الماشر في العلة الاولى
٦٨	في العالم العقلي
٧٧	في الاول وفي الاشياء التي بعده وكيف هي منه
١٠٠	هبوط النفس الى الجسم عند افلوطين
١١٩	توى النفس عند افلوطين
١٢٠	الذاكرة
١٢٦	الانفعال
١٢٩	الاحساس
١٢٤	الابصار
١٥٥	خلود النفس عند افلوطين
١٦٥	فهرس

هذه هي النسخة التي تم تحويلها من قبل برنامج Tiff Combine. لا يمكن تطبيق الختم على النسخة المسجلة.

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةِ
فَلَسَفِيَّةِ

١٨

أَبْقَرُط

تأليف
الدكتور مصطفى غاب

منشورات
دار مكتبة الهلال

جميع حقوق النقل والاقتباس
وإعادة الطبع محفوظة
لـ مكتبة الهلال
طبعة جديدة منقحة
١٩٨٧

بيروت - دار العبد - شارع مركزية بنامية برج الضاحية
ملك دار الهلال تلفون ٨٣٦٩٨١ - ٤٦٣٥٥٧
م. ب. ٥٠٠٣ ١٨ هرقياً مكتبة الهلال

مقدمة

أبقراط حكيم الحكماء ، وطبيب الاطباء ،
وصاحب الفضل الاول في تحرير الطب من الشموذات
الدينية ، والآراء الاسطورية الفلسفية ، يعتبر
بحق وصدق رائد الطب الحديث ، وأستاذ الاطباء ،
والحكماء ، والمعلمين ، قدم في حياته وبعد مماته
خدمات كبرى لأبناء البشرية ، لا تزال تذكر حتى
الآن بالتقدير والاعجاب ، كما أن قسمه الذي
وضعه للأطباء والحكماء لا يزال يتردد في هذه
الأيام التي قطع فيها الطب مراحل كبيرة في التقدم
 والتطور ، ويعود الفضل الاول لهذا التقدم وذلك
التطور لما قدمه أبقراط من ارشادات ونصائح إن
جاء بعده من الحكماء والاطباء ، والمتعلقة بالأعراض

التي ترافق مختلف الامراض الحادة والتي يمكن بواسطتها أن يستدل على مستقبل الامراض وما ينبغي لكل واحد منها من التدابير والاحتياطات .

وعندما نتوص في أعماق التاريخ وخاصة ما يتعلق منه بالطب في عهود الاغريق نلمس مدى تأثير أبقراط الفعال في هذا المجال الانساني الهام ، كيف لا وقد كان أول من نادى بضرورة ابعاد الطب عن الدين والفلسفة ، وما يرتبط بهما من تدجيل وشعوذات كانت تؤدي في أغلب الأحيان الى القضاء على المريض قضاء مبرما . والالتفات الى المعالجة الجذرية الطبية بواسطة الأدوية الناجمة والارشادات الصحية الفعالة .

لقد كان أبقراط يعتمد في معالجته ومداواته على نظام دقيق في التغذية والحمية ، وعلى مزاولة الرياضة الجسدية أكثر من اعتماده على الأدوية والمقايير ، لذلك زاد عدد الوافدين اليه للتداوي ، كما زاد عدد طلابه وتلامذته ، وسرعان ما أصبحوا يمدون بالآلاف ، مما زاد في مكانة أبقراط الطبية ، وجعل شهرته تتم الآفاق وتنتشر في العالم انتشار النار في الهشيم . فأتاه الملوك والامراء وكبار حكام

البلدان والمقاطعات القريبة والبعيدة من مكان
وجوده واقامته •

وكان أبقراط شديد الولع بمعرفة العواقب
في الطب ، ويرى أن الطبيب الحاذق يعرف من خلال
تجاربه نتائج أحوال الجسم المختلفة ، وفي مقدوره
أن يتنبأ بسير المرض في مراحله الأولى ، فيبادر فوراً
الى معالجته بأمانة واخلاص • لذلك نلمس أن
أبقراط أراد أن يحفظ للطب كرامته ، وللأطباء
شموخهم وإنسانيتهم ، فوضع لهم قسمه العظيم
الذي لا يزال يتردد في الأوساط الطبية العالمية ،
ويحفظه الأطباء عن ظهر قلب ، ويمملون باخلاص
على تطبيقه في كافة مجتمعاتهم •

وبعد وفاة أبقراط سار على منواله فحول
الفلاسفة ، وحذاق الأطباء فمالجوا الناس ، ووصفوا
الأدوية ، وزودوهم بالارشادات الصحية ، كما أن
بعضهم عكف على التأليف والتصنيف شارحاً
وعارضاً كافة الأمراض والأوبئة بأسلوب علمي
مكين خاصة أطباء وفلاسفة اليونان ، وحكام الهند
وفارس •

ولقد تم نقل وترجمة هذا التراث الطبي في

عهد النهضة الطبية في العصور العباسية والفاطمية ،
 ونبغ أطباء حكماء قدموا للبشرية خدمات صحية
 وعلمية لا يمكن نسيانها على مرور الاجيال ، ومن
 هؤلاء الاطباء حنين بن اسحاق ، واسحاق بن حنين ،
 ويحيى بن ماسويه ، وعيسى بن يحيى ، والرازي ،
 وابن نفيس ، وابن سينا ، وغيرهم من مهرة الاطباء
 الذين صنفوا رسائل بديعة منطلقة مما شاهدوه
 من الامراض ، وعرفوا أسبابها ، ووصفوا الأدوية
 لها ، وبذلك مهدوا لطلاب الطب السبيل للوصول
 الى الهدف ، وسهلوا لهم ما كان مستصعبا وصعبا .

ورغم تقدم الطب وتنوعه في هذا العصر ، الذي
 أصبح فيه الاختصاص من الاهداف الرئيسية لكل
 من يرغب في ممارسة هذه المهنة الشريفة الانسانية ،
 كذلك تقدمت الأدوية والوسائل الخاصة بمعالجة
 كافة الامراض التي كانت مستصيبة ، وفي اعتقادي
 أن الفضل الاول يعود الى أولئك الحكماء الذين
 امتهنوا الطب في العصور القديمة وقدموا رغم قلة
 امكانياتهم بالنسبة لامكانيات الطبيب في هذا العصر
 المتقدم ، أعرق الدراسات ، وأنفع الأدوية لمعالجة
 الامراض التي كانت معروفة في أيامهم .

ومن الطبيعي بمد أن قدمنا في هذا الكتاب

ترجمة لحياة أبقرات ، مع استعراض خاظم لما قام به من أعمال تخدم الصحة الانسانية ، أن نتلفت الى غيره من العلماء والفلاسفة الذين عاصروه وكانوا على صلة وثيقة معه ، وخاصة الحكيم أنبادوقليس الذي اكتسب شهرة واسعة في الطب والعزائم والرقى .

ولم ننس أيضا أنكساغوراس ، وما قدمه من نظريات فلسفية عميقة ترتبط ارتباطا كليا بالتأمل والتفكير ، وخاصة ما يتعلق منه بالنزاع الذي قام بين الدين والعلم . وكذلك لم ننفل الفيلسوف الكبير ديموقريطس ، الذي لعب دورا هاما كبيرا في حياة الفلسفة اليونانية ، ونقل أثره كاملا الى اللغة العربية ، فاستمان بأفكاره بعض فلاسفة الاسلام أمثال الكندي ، والفارابي ، واخوان الصفاء ، وابن سينا وغيرهم .

ان ما حواه هذا الكتاب جدير بالدراسة والبحث وخاصة لأولئك الذين يرغبون في الاطلاع على المعارف الانسانية التي نقلت الينا من بقايا الحضارة التي بلغت اليونان في يوم من الأيام .

بيروت في ١١/٢/١٩٨١

الدكتور مصطفى غالب

أبقراط الحكيم

• كان أبقراط من أعظم حكماء وأطباء عصره .
كتب تاريخ حياته الموجزة (سويداس سويداس)
فقال انه ولد في جزيرة كوس في نفس العام الذي
ولد فيه (دمقريطس) ، وأصبح الرجلان صديقين
حميمين بالرغم من بعد موطنيهما ، ولربما كان
« للفيلسوف الضاحك » نصيب في توجيه الطب
وجهة دنيوية . وكان أبقراط ابن طبيب ونشأ
ومارس صناعته بين آلاف المرضى والسياح الذين
 وفدوا على كوس « لأخذ الماء من عيونها الساخنة » .
 ووضع له معلمه هيروذكس السلميري الأساس
الذي بنى عليه فنه بتمويله الاعتماد على نظام
التغذية وعلى الرياضة الجسمية أكثر من اعتماده

على الأدوية • وذاعت شهرة أبقراط حتى كان من بين مرضاه حكام مثل بردكاس ملك مقدونية ، وأردشير الاول ملك الفرس ، وفي عام ٤٣٠ ق م • استدعته أثينة ليحاول وقف انتشار الطاعون فيها ، وأخجله صديقه دمقريطس بأن عاش من العمر مائة عام كاملة ، على حين أن أبقراط مات في الثالثة والثمانين من عمره (١) •

يعتبر أبقراط صاحب الفضل الاكبر في تحرير الطب من الدين والفلسفة • وارشاد المريض الى ضرورة الاعتماد الكلي على العلاج الطبي ، والمزوف عن الاستعانة بالصلاة والدعاء ، ذلك ما نلاحظه في رسالته « المرض المقدس » صراحة عندما ينقد النظرية التي كانت شائعة في عصره والتي تذهب الى أن الامراض ترسلها الآلهة ، فيقول : « ان للامراض جميعها عللا طبيعية بما في ذلك الصرع نفسه الذي يفسره الناس بأنه تقمص الشيطان جسم المريض : وما زال الناس يمتقدون بأنه من عند الآلهة ، لمجزهم عن فهمه •• ويتوارى المشعوذون والدجالون وراء الخرافات ويلجأون

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ١٨٦ •

اليها لأنهم لا يجدون علاجاً ناجحاً لهذا الداء ، ومن أجل هذا يطلقون عليه اسم المرض المقدس حتى لا ينكشف للناس جهلهم الفاضح » .

وكانت روح العصر البركليزي تتمثل أوضح تمثيل في عقلية أبقراط ، فقد كان واسع الخيال ولكنه واقعي ، يكره الخفاء ، ولا يطبق الأساطير ، يعترف بقيمة الدين ولكنه يكافح لفهم العالم على أساس العقل والمنطق . لذا يقول أبقراط بعد أن شعر بوجود العقبات الكثيرة أمامه والتي تتجسد بارتباط الطب بالدين والفلسفة : « ان النظريات الفلسفية لا علاقة لها بالطب ولا مكان لها فيه ، وان العلاج يجب أن يقوم على شدة العناية بالملاحظة وعلى تسجيل كل حالة من الحالات وكل حقيقة من الحقائق تسجيلاً دقيقاً » . ولسنا ننكر أنه لم يدرك كل الإدراك قيمة التجارب العلمية ، ولكنه كان يصر على أن يهتدي في جميع أعماله بالخبرة والتجربة العملية .

مصنفات أبقراط :

يجمع المؤرخين على أن أبقراط كتب خلال حياته الكتب والرسائل التالية : « الحكم »

و « الأدلة » و « تنظيم التغذية والفوائد في الامراض الحادة » ، ورسالة في « جروح الرأس » وتنسب اليه مجموعة من الرسائل فيها كتب مدرسية للاطباء ، ونصائح لغير رجال الطب ، ومحاضرات للطلبة ، وتقاريرات ، وبحوث ، وملاحظات ، وتسجيلات سريرية (كLINIQUE) لحالات طريفة ، ومقالات كتبها سوفسطائيون ممن يهتمون بالناحيات العملية والفلسفية في الطب . وكانت الاثنان والاربعون سجلا سريريا هي السجلات الوحيدة من نوعها في السبعة قرنا التي أعقبت ذلك المهد ، وكانت أعلى الأمثلة في الامانة باعترافها أن المرض أو العلاج قد أعقبه الموت في ستين في المائة من الحالات .

ويعتقد بعض العلماء أن أبقراط لم يكتب سوى أربعة من المؤلفات التي ذكرناها آنفا ، وما عداها فهي من وضع مؤلفين مختلفين عاشوا في أوقات مختلفة بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد . وفي هذه المجموعة قدر غير قليل من النسخ والهديان ، ولكن أكبر الظن أنه ليس أكثر مما سيجده علماء المستقبل في رسائل هذه الأيام وتواريخها . وكثير من المعلومات التي في هذه الكتب والرسائل شذرات متفرقة ، موضوعة في صورة حكم

وقواعد مفككة تقترب بين الفينة والفينة من
الغوض الذي يلزم كتابات الفيلسوف هرقليطس*
ومن بين « حكم » أبقراط تلك العبارة الدائمة
الصيت : « الفن طويل ، ولكن الوقت يمر مر
السحاب » .

وما دمتنا نتحدث عن مصنفات أبقراط لا بد لنا
من ايراد النص الكامل للرسالة المخطوطة المعروفة
باسم « مقدمة المعرفة » والمنسوبة الى أبقراط والتي
حققها الاستاذ صادق كمونة من المراق وقدمها الى
المؤتمر الطبي الماشر في بغداد ، عسى أن تكون
فائدتها عامة وشاملة ، كونها لم توضع موضع
التداول بل طبع منها عدد قليل من النسخ فقط .

« هذا كتاب مقدمة المعرفة لأبقراط وهو ثلاث
مقالات ، ففي المقالة الأولى يتكلم في العلامات
المأخوذة من الوجه وجميع ما فيه والدماغ والصدر
والعرق والأورام الحادثة فيما دون الشراسيف (١)
وفي الثانية يتكلم في العلامات المأخوذة فيما دون
أعضاء النفس ، وفي العلامات المأخوذة من البراز

(١) الشرسوف كمصنوع غشوف مطلق بكل ضلع او
مسطح الضلع وهو الطرف المشرق على البطن .

والبول والبصاق وقيح الصدر والجراحات الحادثة
في البدن ، وفي الثالثة يتكلم في العلامات المأخوذة من
البحارين (١) ويستدرك أشياء بقيت له فيما مضى
من العلامات .

المقالة الأولى في العلامات المأخوذة من الوجه
والدماغ والصدر والعرق والأورام الحادثة فيما
دون الشراسيف .

المقالة الأولى :

قال أبقراط : اني أرى أنه من أفضل الأمور
أن يستعمل الطبيب سابق النظر وذلك أنه اذا سبق
فعلم وتقدم فأنذر المرضى بالشيء الحاضر ما بهم
وما مضى وما يستأنف وعبر عن المريض كلما قصر
عن صفته كان أخرى بأن يوثق منه أنه قادر على
أن يعلم أمور المرض حتى يدعو ذلك المرضى الى
الثقة به والاستسلام في يدي الطبيب وكان علاجه
لهم على أفضل الوجوه اذا كان يتقدم فيعلم من
العلل الحاضرة ما يؤول اليه . وذلك أنه لا يمكن
الطبيب أن يبريء جميع المرضى فلو كان يمكنهم

(١) جمع بهران وهو فصل الخطاب في المخاصمة الواطنة
بين الطبيعة والمرض .

ذلك لكان أفضل من أن يتقدم فيعلم ما سيكون من
 أمورهم . ولما كان بعض المرضى قد يموت قبل أن
 يدعى له الطبيب من صعوبة أمراضهم ، وبمضهم
 لا يلبث حين يدعوهم أن يموت فلا يبقى الا يوما
 واحدا أو أكثر من ذلك قليلا قبل أن يستعد الطبيب
 بضاعته ليقاوم بها كل واحد من الامراض ، فقد
 ينبغي أن تعرف طبائع تلك الامراض التي هي
 ناجورة لقوة الأبدان وان كان مع ذلك في الامراض
 شيء آخر سماوي ، فقد ينبغي أن يكون الطبيب
 مسبق النظر فيه بصيرا . وقد ينبغي أن يتقدم
 فينبذ يموت من يموت منهم وبسلامة من يسلم
 وينذر بطلو مرض من يدوم مرضه أيا ما وبقصر
 مرض من يلبث مرضه أيا ما أقل ، وينظر ان كان
 نفس ذلك الإنسان بحال هي أردأ ، فانه اذا سلك
 هذا المسلك عجب الناس منه وحق لهم أن يمجبوا
 منه . وكان طبيبا فاضلا وذلك أنه يقدر فيمن يمكن
 أن يسلم أن يكون أخرى أن يحفظه على ما ينبغي
 اذا كان قد يسبق قبل بمدة طويلة فيروي ما يقابل
 له كل واحد من الامور واذا تقدم فمرف ومسبق
 فأنذر يموت من يموت وبسلامة من يسلم لم تلزمه
 لائمة

وقد ينبغي أن تجعل نظرك في الامراض الحادة على هذا الطريق - أنظر أولا الى وجه المريض هل يشبه وجوه الأصحاء وخاصة هل يشبه ما كان عليه، فانه اذا كان كذلك فهو على أفضل حالاته ، فاما الوجه الذي هو من المضادة لذلك الوجه في الغاية فهو أردأ الوجوه وهذه صفته ان يكون الأنف منه حادا والعينان غائرتين والصدغان لاطيتين والإذنان باردتين منقبضتين وشحمتاهما منقلبتيين والجلدة التي على الجبهة صلبة ممتدة ولون الوجه كله اخضر أو أسود أو كمد أو رصاصي - فان كان الوجه في أول المرض بهذه الحال وليس يمكنك بعد أن تستدل مع ذلك بسائر الدلائل فقد ينبغي لك أن تسأل هل سهر ذلك الانسان أو لأن يطنه لينا شديدا أو ناله شيء من الجوع فان أدلى بشيء من ذلك فينبغي أن تظن به أنه أقل رداة وكذلك تمتحن حتى تعرف هل صار الوجه بهذه الحال من قبل هذه الاسباب في يوم وليلة فان لم يدل بشيء من ذلك ولم يسكن ألمه في المدة التي حددتها قبيل ، فينبغي أن تعلم ان ذلك من دلائل الموت فان كان المرض قد جاوز ثلاثة أيام وكان الوجه بهذه الحال فينبغي أن تسأل عن تلك الاشياء التي تقدمت اليك

في المسألة عنها وتتفقد سائر الدلائل في البدن كله وفي الميتين فان الميتين اذا كانتا تحيدان عن الضوم أو كانتا تدمعان عن غير ارادة أو كانتا مزورتين أو كانت احدهما أصفر من الاخرى أو احمر يياضهما أو كانت فيهما عروق كمدة أو سود أو كان فيهما رمص أو كانتا مضطربتين أو ثائنتين أو غائرتين جدا أو كان لون الوجه كله متغيرا فينبغي أن تظن بهذه الدلائل انها دلائل ردية قتالة . وقد ينبغي أن نتفقد ما يظهر من يياض الميتين في وقت النوم فانه ان ظهر شيء من يياضهما والجفنان متطبقتان ولم يكن ذلك عن ضرب أو شرب دواء ولم يكن أيضا من عادته أن ينام وعيناه بتلك الحال فان ذلك رديء قتال جدا .

وان كان الجفن ملتويا أو كان كمدا أو كانت الشفة أو العين أو الأنف بتلك الحال مع بعض تلك العلامات الباقية فينبغي أن تعلم ان المريض قريب من الموت . وينبغي أن يجد الطبيب المريض مستلقيا على جانبه الايمن أو الايسر ويداه ورجلاه وعنقه منشئية قليلا وبدنه في نصيته رطب لأن أكثر الأصحاء انما يستلقون هذا الاستلقاء للنوم بهذه الحال وأحمد الاستلقاء استلقاء الأصحاء .

فأما استلقاء المريض على ظهره مع تمديد يديه
ورجليه ورقبته فأقل حمداً من ذلك ، فإن كان مع
ذلك يستسقط وينحدر عن سريره نحو قدميه فذلك
أردأ ، فإن وجد مع ذلك وقدماء مكشوفتان وليس
هما بالسخينتين جداً وقد رمى يديه وبرجليه
وبعنقه بحال اختلاف واضطراب فذلك رديء من قبل
أنه يدل على كرب • ومن دلائل الموت أن ينام
المريض دائماً وفمه مفتوح وإن تكون رجلاه وهو
مستلق على قفاه منثنيتين انثناء شديداً متشبكتين ،
فأما نوم المريض على بطنه من غير أن يكون قد
كانت عادته في صحته جرت بأن ينام على بطنه
فذلك رديء وذلك أنه يدل على اختلاط العقل أو
على ألم في نواحي البطن • وثوب المريض للجلوس
في وقت منتهى مرضه رديء في جميع الأمراض
العادة وأردأ ما يكون في أصحاب ذات الرئة •

وأما تصريح (١) الاسنان في الحمى فيمن لم
تكن تلك عادته منذ صباه فذلك يدل على الجنون
وعلى الموت وقد ينبغي أن تتقدم فتندر بما يخاف
على المريض من الأمرين جميعاً فإن كان يفعل ما

(١) تصريح الاسنان وتصريفها هو حرك بعضها على بعض
الى ان يسمع من ذلك صوت •

يفعله من ذلك وقد اختلط عقله فذلك يدل ان
 هلاكه قد قرب • ومتى كان في بدن المريض قرحة
 اما متقدمة قبل مرضه واما حادثة في وقت مرضه
 فينبغي ان يتفقدوها وذلك انه ان كان المريض يؤول
 أمره الى الهلاك فان قرحته تلك تصير قبل موته
 يابسة اما مع صفرة أو مع كمودة الى الخضرة •
 وأما حركة اليدين فهذا ما ينبغي ان تعلم من
 أمرهما انهما في الحميات الحادة وفي ذات الرئة وفي
 البرسام وفي الصداع اذا كانتا متحركتين نحو
 الوجه كأنه يصيد بهما شيئا أو يلتقط بهما عيذانا
 أو ينتف بهما زيرا من الثياب أو ينزع بهما تبنا
 من العيطان فكل ذلك رديء قتال • وأما التنفس
 فإنه اذا كان متواترا دل على ورم أو التهاب في
 المواضع التي من فوق الحجاب • واذا كان عظيما
 ثم كان فينا بين مدد طويلة دل على اختلاط في
 العقل ، فاذا كان يخرج من المنخرين والقم وهو
 بارد فانه يكون قتالا جدا •

واما جودة التنفس فينبغي ان يعلم من أمره ان
 معه قوة عظيمة في الدلالة على السلامة في جميع
 الأمراض الحادة التي يكون معها حمى ويأتي
 النحران فيها أربعين يوما • وأما المرق فأجود ما

يكون منه في جميع الامراض الحادة ما يكون في يوم من أيام البحران وينجو به صاحبه من حناء نجاة تامة وقد يحمى منه ايضا ما كان في البدن كله فصار المريض به الى أن يكون لمرضه أسهل احتمالا، واما ما لم يفعل من العرق شيئا من ذلك فليس ينتفع به ، وأردا ما يكون من العرق ما كان باردا ثم كان في الرأس والرقبة فقط ، فان هذا العرق اذا كان مع حمى حادة دل على الموت واذا كان في حمى هي ألين وأسكن ائذ ير بطول من المرض *

واما ما دون الشراسيف فأجود حالاته أن يكون سليما من الألم لينا مستويا من الجانب الأيمن والأيسر * فاما متى كان ملتهبا أو كان مؤلما أو متمددا أو كان الايمن مخالفا لجانبه الأيسر فجميع ذلك ينبغي أن يحذر ، وان كان في نفس ذلك العضو أيضا الذي هو دون الشراسيف ضربان دل على اضطراب أو على اختلاط عقل لكنه ينبغي أن تتفقد العينين من أصحاب هذه الحال فان رأيت العينين تتحركان حركة متواترة فتوقع لصاحبها الجنون *

وأما الورم الحادث فيما دون الشراسيف اذا كان

حاسيا مؤلما قاردا ما يكون منه ما اشتمل على ذلك
الموضع كله فان كان في أحد الجانبين فالأسلم منه
ما كان في الجانب الايسر ، وهذه الأورام تدل في
أول أمرها على خطر من الموت وحيا ، فان تجاوزت
عشرين يوما والحمى باقية ولم تسكن آل أمرها الى
التقيح ، وقد يحدث لأصحاب هذه الحال في الدور
الاول انبعاث دم من المنخرين فينتفخون به جدا لكنه
قد ينبغي أن تسألهم هل يجدون صداعا أو غشاوة
فان كان لهم شيء من ذلك فالى هنالك الميل ، وأخرى
أن تتوقع انبعاث الدم لمن كان سنه دون الخمسة
والثلاثين سنة . واما ما كان من الأورام لينا لا وجم
معه اذا غزت عليه الاصابع فبجرائه يكون أبطا
وهو أقل عادية من تلك الأورام الاول فان تجاوزت
ستين يوما والحمى باقية والورم لم يسكن دل ذلك
على أنه يتقيح ، وما كان من الأورام أيضا في سائر
نواحي البطن فمجرأه هذا المجري .

فاما ما كان من الأورام مؤلما صلبا عظيما فانه
يدل على الخطر وعلى الموت الوحي ، وما كان منها
لينا غير مؤلم لم يتحرك تحت الاصابع فهي أبطا من
تلك . والأورام التي في البطن أقل جمعا من
الأورام التي تكون فيما دون الشراسيف ، وأقل

تقيحا ما كان منها أسفل السرة • وانما ينبغي أن
تتوقع فيها انبعاث الدم وخاصة في المواضع التي
هي أعلى منها • وجميع الأورام اذا طالت مدتها
وأزمنت في هذه المواضع فينبغي أن تتوقع لها التقيح
وينبغي أن تجعل نظرك في أمر الأورام التي تتقيح
في تلك النواحي على هذا المثال ، أقول ان أحمد ما
يكون ما يميل منها الى خارج ، ما كان منها صغيرا
وكان على غاية الميل الى خارج ، وكان مؤوسا
محدد الرأس وأردأها ما كان عظيما عريضا وليس
له كثير رأس محدد وأحمد ما كان انفجاره منها الى
داخل ما لم يكن بوجه من الوجوه مشاركا للموضع
الخارج منقبضة لاطية لا وجع معها ويرى الموضع
الخارج منها كله متشابه اللون •

وأما المدة فأحمد ما يكون منها ما كان أبيض
مستويا أملس وليس له رائحة منكرة ، وأما ما
كان حاله على غاية المضادة لتلك الحال فهو في غاية
الردامة •

المقالة الثانية :

في العلامات المأخوذة من البراز والبول والبصاق
وقيح الصدر والجراحات العائدة في البدن •

قال أبقراط :

فأما الاستسقاء الذي يكون من الامراض الحادة فكله رديء وذلك أن صاحبه لا يتخلص من الحمى الشديدة ، ويؤلم ألما شديدا ويقتل . وأكثر ما يبتدىء من الخاصرتين والقطن (١) ومنه ما يبتدىء من الكبد فمن ابتدأ به الاستسقاء من الخاصرتين والقطن فإن قدميه ترمان ويعرض له ذرب (٢) فيدوم به مدة طويلة ، ولا تنحل به الأوجاع التي يجدها في خاصرته وفي قطنه ولا يفرغ بطنه .

وأما الاستسقاء الذي يكون من الكبد فيعرض لصاحبه أن يدعوه الى أن يسعل من غير أن ينفث شيئا يعتقد به وترم قدماه ولا ينطلق بطنه ولا يتحدر منه الا شيء يابس صلب باستكراه وتحدث في بطنه أورام بعضها من الجانب الأيمن وبعضها في الجانب الأيسر ، يظهر أحيانا ثم لا يلبث أن يسكن . وإذا كان الرأس والقدمان والكفان باردة والبطن والجنبان حارة فذلك رديء ومن أفضل الأمور أن يكون البدن كله حارا ليئا على استواء ،

(١) اللقطن محرقة ما بين الوركين .

(٢) بالكسر شيء يكون في عنق الإنسان لو الدابة مثل الحصاة كالذرية أو داء يكون في الكبد .

وينبغي أن يكون قلب المريض قلبا سهلا وإذا
استقل بدنه خفيفا ومتى كان البدن ثقيلا أو
الرجلان أو اليدين فالخطر أزيد وإن كان مع الثقل
كمودة تضرب الى الخصرة في الاظفار والاصابع
فالموت حال عن قريب *

وتسود الأصابع أصلا والقدمان فيكون ذلك
أقل في الدلالة على الهلاك منها إذا كانت قد مالت
الى الخصرة ، لكنه ينبغي لك عند ذلك أن تتفقد
سائر الدلائل وتدبر أمرها فانك إذا رأيت المريض
معتملا لما حل به من الآفة احتمالا سهلا وكان مع
ذلك دليل آخر من الدلائل التي تدل على السلامة ،
دل ذلك على أن المرض يتدفع بخروج خراج ، حتى
يسلم المريض ، وتسقط المواضع التي اسودت من
البدن *

وأما الانثيان والقضيب إذا تقلصت فانها تدل
على ألم أو على موت * وأما النوم فينبغي أن يكون
على ما جرت به العادة مثل مجرى الطبع حتى يكون
المريض بالنهار متنبها وبالليل نايما * فان تغير
ذلك كانت الحال أردأ وأقل ما يكون الأذى والمكروه
من النوم إذا نام المريض في أول النهار الى أن يمضي

منه نحو من الثلث ، وأما النوم الذي يكون بعد هذا الوقت فهو رديء - ومن أردأ الحالات أن لا ينام المريض لا بالليل ولا بالنهار ، وذلك انه انما يسهر اما من وجع وآلم واما يصيبه اختلاط في عقله من قبل هذا الدليل ، وأما البراز فأحمد ما كان ليثا مجتمعا وكان خروجه في وقت خروجه كما كان في حال الصحة ، وكان مقداره بقياس ما يرد البدن وذلك لأن البراز اذا كان بهذه الحال كانت الناحية السفلى من البطن صحيحة -

فان كان البراز رقيقا فيحمد منه أن لا يكون معه صوت وأن لا يكون خروجه متواترا قليلا قليلا وذلك أنه اذا كان كذلك حتى يحدث للمريض اعيام من كثرة القيام وتتابعه عرض له من ذلك شهر ، فان خرج شيء كثير مرارا كثيرة لم يؤمن على المريض الفش ، ولكنه ينبغي أن يكون البراز بحسب ما يرد على البدن مرتين أو ثلاث مرات بالنهار ومرة بالليل ويكون كثيره نحو السحر أو كما من عادة ذلك الانسان أن يقوم - وينبغي أن يشخن البراز اذا أمن المريض نحو البهران ، وينبغي أن يكون البراز مائلا الى الصفرة ما هو ، ولا يكون شديد التشنج -

ومما يحمد أيضا أن يخرج من البراز حيات اذا
 آمن المريض نحو البحران * وينبغي أن يكون
 البطن في كل مرض خاليا سميئا * وأما البراز المائي
 الرقيق جدا والابيض والاصفر الشديد الصفرة
 فكل ذلك رديء جدا * ومن البراز الرديء البراز
 اليسير اللزج الأملس الابيض منه والاسود ، وأدل
 من هذا على الموت البراز الاسود الدسم والاخضر
 المفتن *

وأما البراز المختلف الألوان فيندر من طول
 المرض بأكثر مما تنذر به تلك الاصناف الأخرى ،
 وليس ما يدل عليه من الهلاك بدون ما تدل عليه
 تلك ، وأعني بذلك ما كان من البراز فيه خراطة
 وما يضرب لونه الى لون الكرات وما كان أسود
 وربما خرجت هذه الألوان كلها معا ، وربما خرج
 كل واحد منها على حدته *

قال أبقرط :

أما الريح فأحمد خروجها ما لم يكن معها صوت
 وخروجها على حال مع صوت خير من اختفائها حيث
 هي ، واذا خرجت بصوت فانها تدل على أن بصاحبها
 ألما واختلاطا ، واختلاط عقل الا أن يكون الريح

منه بارادة • وأما الآلام التي تكون فيما دون
الشراسيف وما يحقو منها اذا كان قريب المهد ولم
يكن معه التهاب فان القرقرة الحادثة في تلك المواضع
تعلمها ، وخاصة ان خرجت مع البراز والبول ، فان
لم تخرج فبانثقالتها ، وقد ينتفع أيضا بانحدارها
الى أسفل •

ذكر أنواع البول :

وأحمد البول ما كان فيه ثقل راسب أبيض
أملس مستوف مدة المرض الى أن يأتي غاية البهران
فان ذلك يدل على الثقة وعلى القصر من المرض ،
فان أخل حتى تبول يولا صافيا ومرة يرسب فيه
ثقل أبيض أملس كان المرض أطول فكان الأمن
فيه أقل ، فان كان البول يضرب الى الحمرة المشبعة
والتفل الراسب فيه بذلك اللون أملس فان المرض
أطول مدة من الاول لكنه يكون سليما • وأما متى
كان الثقل الراسب في البول شبيها بخلال السويق
فهو رديء وأردأ منه ما كان شبيها بالصفائح ، وما
كان منه رقيقا أبيض فهو رديء جدا • وأردأ منه
ما كان شبيها بالنخالة •

وأما الغمامة المتعلقة في البول فانه متى كانت

بيضاء فهي محموددة ومتى كانت سوداء فهي مذمومة .
وما دام البول أصفر رقيق القوام فانه يدل على
أن المرض لم ينضج بعد ، فان كان مع ذلك في المدة
طول فليس يؤمن المريض الى أن ينضج مرضه ، ومن
أدل الأيوال على الموت ما كان منها مائيا ، وما كان
منتنا ، وما كان أسود ، وما كان غليظا ، وأردأ
الأيوال للرجال والنساء الاسود ، وللصبيان المائي .

ومن يبول بولا رقيقا مدة طويلة ان كانت
سائر الدلائل تنذر بأنه يسلم فانه ينبغي أن تتوقع
له خراج يخرج به في المواضع التي في أسفل الحجاب .
وقد ينبغي أن تدم الدسومة التي فوق البول بمنزلة
نسج المنكبوت لأن هذا الدليل يدل على الدوبان .

وقد ينبغي أن تتفقد من الأيوال ما فيه غمامة
هل تلك الغمامة منه في أسفله أو هي في أعلاه ،
وبأي الألوان هي ، فما كان منها يهوي الى أسفل مع
الألوان التي ذكرت ظننت به أنها جيدة وحمدتها ،
وما كان منها يسمو الى فوق مع الألوان التي ذكرت
ظننت انها ردية وذممتها . واحذر ان لا تغلطنك
المثانة بأن يكون فيها علة فترى في البول شيئا من
ذلك ، فان ذلك الدليل ليس يكون حينئذ على البدن
كله لكنه يكون على المثانة على حدتها .

في القيم :

وأضع القيم ما كان فيه البلغم مخالطاً للمرار
جدا ، ولا يكون ما يتقيا منه غليظا جدا لأن القيم
كلما كان أقرب الى أن يكون صرفا كان أردأ • فان
كان ما يتقيا في لون الكرات ، أو كمدا ، أو أسود ،
فكل ما كان من هذه الألوان فينبغي أن تظن أنه
رديم • فان تقيا الانسان الواحد جميع هذه
الألوان فانه قتال جدا • واذا كان ما يتقيا أخضر
وكان منتنا فانه يدل على أن الموت وحي جدا وجميع
الروائح المنتنة ردية في جميع ما يتقيا •

وأما البصاق فينبغي في جميع العلل النازلة
بالرئة والأضلاع ان يكون نفثه سريما سهلا وترى
فيه الحمرة جدا مخالطة للرقيق فانه ان تأخر عن
أول الوجع تأخر كثيرا ثم كان نفثه له وهو أحمر
أو أصفر ومع سعال كثير وليس بالمخالط للرقيق
جدا كان ذلك رديا جدا من قبل ان الاحمر اذا كان
صرفا دل على خطر والابيض اللزج المستدير مما
لا ينتفع به • وما كان أخضر أو زبديا فهو رديم •
فان كان قد بلغ من صرافته أن تراه أسود فهذا
أردأ من تلك •

ومتى لم يرتفع من الرئة شيء حتى يخرج لكنها تبقى ممتلئة حتى يحدث سمعه بالغليان في الحلق فذلك أيضا رديء . وأما الزكام والعطاس في جميع الملل التي تكون في الرئة والاضلاع فرديء كان حدوث ذلك قبل العلة أو بعد حدوثها وأما في سائر الامراض القاتلة فالعطاس فيها مما ينتفع به .

وأما البصاق الذي يخالطه شيء من الدم ليس بالكثير وهو أحمر ناصع في ورم الرئة فهو في أول العلة يدل على السلامة جدا فان أتى على العلة سبعة أيام أو أكثر من ذلك والبصاق بتلك الحال فلتكن ثقتك به أقل . وكل بصاق لا يكون به سكون الوجع فهو رديء وأردأ منه الاسود كما وصفت وكلما كان به سكون الوجع فهو أحمد ، وما كان من الأوجاع في هذه المواضع لا يسكن عند نفث البصاق ولا عند استفراغ البطن من البراز ولا عند الفصد والتدبير والملاج بالأدوية فينبغي أن تعلم أن أمره يؤول الى التقيح .

وما كان من التقيح يحدث والبصاق بعد يغلب عليه المرار فهو رديء جدا سواء كان خروج ما يخرج منه مرة البصاق الذي يغلب عليه المرار

ومرة المدة ، أو كان خروجهما معا ولا سيما متى
 بدت المدة وقد أتى على المريض سبعة أيام وتوقع
 لن ينفث هذا النفث ان يموت في اليوم الرابع
 عشر . اللهم الا أن يحدث له حدث محمود وهذه
 هي الإشارات المحمودة أن يكون المريض حسن
 الاحتمال لمرضه بسهولة ، وأن يكون نفسه حسنا ،
 وأن يكون سليما من الآلام وأن يقذف ما يقذفه مع
 السعال من البصاق بسهولة وان يوجد بدنه كله
 مستويا في الحرارة واللين ، وأن لا يكون به عطش
 وأن يكون بوله وبرازه وعرقه ونومه كل واحد منها
 على ما وصفت فيما تقدم من الامارات المحمودة ،
 فان هذه الدلائل كلها اذا كانت بهذه الحال لم يموت
 المريض ، وان كان بعضها موجودا وبعضها مفقودا ،
 بقي المريض حتى تجاوز أربعة عشر يوما ثم مات
 بعد ذلك ، وأما الرذيلة فهي أضداد تلك وهي
 هذه : أن يفسر على المريض احتمال مرضه وأن
 يكون نفسه متواترا عظيما ، وأن لا يسكن الله ،
 وان يكون نفثه لما ينفثه من البصاق مع السعال
 بكد ، ويمطر عطشا شديدا وان تكون حرارة
 الحمى في البدن مختلفة حتى يكون البطن والجنبان
 شديدة الحرارة وتكون الجبهة والقدمان والكفان

باردة ، وأن يكون البول والبراز والبصاق والنوم والعرق على ما وصفنا حتى يكون كل واحد منها رديثا ، فإن حدث للمريض بعد ذلك التفتت شيء من هذه الدلائل فانه يعطب قبل أن يبلغ أربعة عشر يوما ، أما في اليوم التاسع وأما الحادي عشر ، فعلى هذا ينبغي أن يترك الأمر متى كان البصاق يدل على الموت جدا ، ويتأخر الى أربعة عشر يوما ، وإذا أنت تفكرت مع ذلك فيما حدث من الدلائل المحمودة والدلائل الرديئة ، قدرت أن تصل بعد ذلك الى تقدمه المعرفة بما سيكون . ومن سلك هذا الطريق كان في أكثر الأمر مصيبا .

وأما سائر التقيح فأكثره ينفجر بعضه في العشرين وبعضه في الاربعين وبعضه ينتهي نحو الستين . وقد ينبغي أن تنظر حتى كان ابتداء التقيح وتحسب ذلك منذ أول يوم حم فيه المريض ان كان أصابه نافض فان زعم أنه كان يجد ألما فصار مكانه ثقل في الموضع الذي يجد فيه الألم فان هذه الاشياء مما يكون في ابتداء التقيح ، فمن هذا الوقت ينبغي أن تحسب وتتوقع الانفجار في الاوقات التي تقدم ذكرها .

فان كان التقيح في جانب واحد فقد ينبغي أن
تتفقد من أمر هؤلاء هل يجدون وجعا في الجنب ،
وهل أحد الجنبين أسخن من الآخر ، وتأمّر المريض
أن يضطجع على جانبه الصحيح ؛ ثم تأمره هل
يجد كان ثقلا معلقا في جانبه الأعلى ، فان كان الامر
كذلك فان التقيح من جانب واحد .

وقد ينبغي أن تعرف جميع أصحاب التقيح بهذه
الدلائل ، أما أول الامر فان الحمى لا تفارقهم لكنها
تكون بالنهار رقيقة ، فاذا كان الليل تكون أزيد
ويمرقون عرقا شديدا ويستريحون الى السعال ،
ولا ينفثون شيئا يعتد به وتغور أعينهم وتحمّر
وجناتهم وتتمقف أظافرهم ، وتسخن الأصابع
وخاصة أطرافها ، وتحدث لهم في القدمين أورام
وبثور ثم تسكن ولا يشتهون الطعام وتحدث في
أبدانهم نفاخات .

وما يطول مدته من التقيح فانه تظهر فيه هذه
العلامات ، وينبغي أن تشق بها غاية الثقة ، فأما
ما كان منها قصير المدة ، فينبغي أن تنظر هل يظهر
فيها شيء من تلك الدلائل التي تكون في الابتداء
وتنظر أيضا ان كان نفس ذلك المريض بحال هي

أردا • وأما ما ينفجر من ذلك هل يكون انفجاره
 أسرع أو أبطأ ، فهذه الدلائل ينبغي أن تتفق ،
 وذلك أن كان الألم يحدث منذ أول الأمر وسوء
 التنفس والسعال ، ونفث البصاق لا يزال باقيا ،
 فينبغي أن تتوقع الانفجار نحو العشرين يوما ، أو
 قبل ذلك ، فإن كان الألم أهدأ وجميع تلك الأشياء
 على قياس هذا فينبغي أن تتوقع القئح بعد تلك
 المدة ، ولا بد قبل نفث المدة أن يزيد الألم وسوء
 التنفس ، ونفث البصاق ، وأكثر من يسلم من
 هؤلاء من فارقتهم الحمى من يومه بعد الانفجار ،
 واشتهى الطعام بسرعة ، ولم يكن به عطش وكان
 ما يخرج من بطنه يسيرا مجتمعا ، وكانت المادة
 التي ينفثها بيضاء ملساء كلها بلون واحد وليس
 يخالطها من البلغم شيء وينقى بلا كد ولا سعال
 شديد فمن كانت هذه حاله فإنه يتخلص من هذه
 العلة على أفضل الوجوه في أسرع الأوقات ، وبعد
 هذا من كان أقربهم منه حالا والذي يعطى من
 هؤلاء من لم تفارقه الحمى من يومه أو أوهمت
 أنها فارقتهم ثم كرت عليه ، ويكون به عطش ، ولا
 يشتهي الطعام ، ويكون بطنه ليئا ، ويكون ما
 يخرج من المادة أخضر كمداء ، ويكون نفثه بلغميا

زبديا ، فمتى حدثت هذه الأمور كلها فان صاحبها يعطب ، فأما ان حدث به بعضها ولم يحدث به البعض فبعضهم يسلم وبعضهم يعطب على طول المدة ، فينبغي أن تستدل من جميع الدلائل التي توجد في هؤلاء ومن سائر الدلائل كلها •

وأما من حدثت به الخراجات من علة ذات الرئة عند الأذنين في المواضع السفلية فان تلك الخراجات تتقيح وتنفجر وتصير نواصير وأصحاب هذه العلة يتخلصون • وينبغي أن ننظر في هذه الوجوه على هذا المثال ، فمتى كانت الحرارة لازمة ، وكان الألم لم يسكن ونفت البصاق لم ينبعث على ما ينبغي ، ولا حدوث الخراج ، ولا كان الغالب على ما ينحدر من البطن المرار ، ولا كان منطلقا صرفا ، ولا كان البول كثيرا جدا فيه ثقل راسب كثير ، وكانت سائر الدلائل كلها تدل على السلامة ، فينبغي أن تتوقع لأصحاب هذه الحال خروج هذه الخراجات •

وما يحدث من هذه الخراجات في المواضع السفلية انما يحدث بمن كان به فيما دون الشراسيف شيء من الالتهاب وما يحدث منها فوق انما يحدث بمن كان ما دون الشراسيف منه حاليا من القلط

والألم ، ثم يعرض له سوء تنفس فليث مدة ما ثم يسكن من غير سبب ظاهر .

وأما الخراجات التي تحدث في الرجلين في علل الرئة القوية المظيعة الخطر فكلها نافعة وأفضلها ما كان حدوثه وما ينفث بالبصاق قد بان فيه التغير وذلك أنه متى كان حدوث الورم والألم بعد أن يكون ما ينفث بالبصاق قد تغير عن الحمرة الى حالة التقيح وانبعث الى خارج، كانت سلامة ذلك الانسان على غاية الثقة ، وكان الخراج يسكن حتى يذهب الله في أسرع الأوقات ، فان كان ما ينفث بالبصاق ليس يخرج على ما ينبغي ولم يظهر في البول ثفل راسب محمود فليس يؤمن أن يزمن المفصل الذي خرج منه الخراج أو يلقي منه صاحبه شدة شديدة .

فان غابت الخراجات وما ينفث بالبصاق لم ينبعث والحمى ملازمة فلذلك رديم لأنه لا يؤمن على المريض أن يختلط عقله ويموت ، ومن يموت من أصحاب التقيح الحادث عن ذات الرئة فمن قد طعن في السن أكثر ، وأما سائر أصحاب التقيح فالذين هم أحدث سنا يموتون منه أكثر ، وأما المشائخ فأبطأ من ذلك كثيرا .

ذكر انواع الأوجاع :

وأما الأوجاع التي تكون مع الحمى في القطن وفي المواضع السفلية فانها ان لابتست الحجاب بعد أن تفارق المواضع السفلية كان ذلك قتالا جدا ، فقد ينبغي أن تتدبر بمقلك سائر الدلائل ، فانك ان رأيت مع ذلك دليلا رديئا من سائر الدلائل فليس يرجى ذلك للمريض ، فان كان المرض قد تراقى الى الحجاب وسائر الدلائل ليست بالردئية فليقتو رجاءك بأن ذلك المريض يؤول أمره الى التقيح .

ومتى كانت المثانة صلبة مؤلمة فانها رديئة في جميع الاحوال قتالة وأقتل ما يكون اذا كان معها حمى دائمة ، وذلك أن ألم المثانة قد يقوى على أن يقتل ، والبطن لا ينبغي في ذلك الوقت ، وقد يحل ذلك البول اذا يبيل بمنزلة القيح وفيه تفل راسب أبيض أملس ، وان لم ينبغي البول أصلا ولم تلن المثانة وكانت الحمى دائمة فتوقع لصاحب ذلك الألم الهلاك في الادوار الأولى من مرضه ، وهذا النوع يصيب خاصة الصبيان منذ يكونون أبناء سبع سنين الى أن يبلغوا خمس عشرة سنة .

المقالة الثالثة :

في العلامات المأخوذة من البحارين ، واستدراك
ما فات من الاشياء وغيرها من الامراض .
قال أبقراط :

• وأما الحميات فيأتي فيها البهران في تلك
الأعداد من الايام بأعيانها التي يسلم فيها من يسلم
من الناس ويعطب من يعطب ، وذلك أن أسلم
الحميات التي يعتمد فيها على أوثق الدلائل فانها
تنقضي في اليوم الرابع أو قبله ، وأخبت الحميات
والتي تظهر فيها أردأ الدلائل فانها تقتل في اليوم
الرابع أو قبله .

والدور الاول من أدوارها عند هذا ينتهي ،
وأما الدور الثاني فينتهي في اليوم السابع ، وأما
الدور الثالث فينتهي في اليوم الحادي عشر ، وأما
الدور الرابع فينتهي في اليوم الرابع عشر ، وأما
الدور الخامس فينتهي في اليوم السابع عشر ، وأما
الدور السادس فينتهي في اليوم العشرين ، وهذه
الأدوار في الحمى تجري على أربعة أربعة في
الأمراض الحادة الى العشرين على التزايد
والترتيب .

وليس ينبغي أن تحسب شيئاً من هذه الأدوار على حساب أيام تامة اذ ليس يمكن أن تحسب السنة وأشهرها على حساب أيام تامة ، ثم من بعد هذه الأدوار على ذلك الطريق ، وعلى ذلك الوجه من التزايد يكون الدور الاول في أربعة وثلاثين يوما والثاني في أربعين يوما والثالث في ستين يوما .

وما كان من هذه يأتي فيه البحران في مدة أطول فتقدمة المعرفة في أوله عسر وذلك لأن أوائلها تكون مشتبهة جدا لكنه قد ينبغي منذ أول الامر أن تتفكر وكلما جاوز أربعة أيام تفقدته فانه لن يغنى عليك الى أن يعيل ، وسكون الرابع أيضا يكون على هذا النظام ، والامراض التي من شأنها أن تنقضي في أقل المدد فهي أسهل تعرفا وذلك ان الاشياء التي تفارق بها غيرها على أعظم ما يكون ، وذلك ان الذين هم على سبيل السلامة يكون أنفسهم نفسا حسنا ويكونون سليمين من الآلام وينامون الليل كله وتكون سائر الدلائل فيهم على غاية الثقة ، واما الذين يعطبون فان أنفسهم يكون رديئا ويشوبهم اختلاط ويمتريهم أرق وتكون سائر الدلائل فيهم على غاية الردامة .

وقد ينبغي أن تدبر أمر الوقت وأمر كل واحد من مقادير التزايد الى أن تبلغ الامراض وقت انقضائها على أن هذه الأمور جارية على ما وصفناه وعلى هذا الطريق تحدث البحرانات للنساء أيضا بعد ولادتهن •

ذكر أوجاع الرأس والحمى والعنجرة :

وإذا كان في الرأس آلام شديدة دائمة مع حمى وكان مع ذلك شيء من امارات الموت فإن ذلك قتال جدا ، فإن كانت الأوجاع من غير تلك الامارات وجاوز الوجع عشرين يوما والحمى لازمة ، فينبغي أن تتوقع انبعاث الدم من المنخرين أو غير ذلك من الخارج في النواحي السفلية من البدن وما دام الوجع طريا فينبغي أن تتوقع انفجار الدم من المنخرين أو التقيح وخاصة متى كان الألم انما هو نحو الصدغين والجبهة ، والأولى أن تتوقع انفجار الدم لمن كان سنه دون الخمس والثلاثين سنة ، وأما من كان أسن من هؤلاء فتوقع له التقيح •

آلم الأذن الحاد :

وأما آلام الأذن الحادثة مع الحمى الدائمة فدلِيل

رديء وذلك أنه لا يؤمن على صاحبه أن يختلط عقله ويمطب ، فإذا كان هذا هكذا فالخطر أشد فقد ينبغي أن تعدر بعقلك سائر العلامات منذ أول يوم . وقد يعطب من كان من الناس شابا في اليوم السابع من هذه العلة وأوحى من ذلك ، وأما المشايخ فأبطأ من ذلك كثيرا ، وذلك لقلة أصحاب الحمى والاختلاط إياهم إذا لم يسبق فتتقيح بهذا السبب ، لكن في هذه الأسنان عودات المرض إذا كثرت تقتل أكثر أصحابها ، وأما الشبان فقبل أن تتقيح آذانهم يهلكون وذلك أنه ان سالت المادة من آذانهم فقد يرجى للشبان السلامة ان ظهرت فيهم امارات أخرى محمود •

وأما الذبحة فأردأها وأقتلها بسرعة ما كان منها لا يظهر في الحلق والرقبة شيء يبين ، وكان فيه أشد الوجع وانتصاب النفس ، فان ما كانت هذه حالة من الذبحة فقد يختلف فيه صاحبه في اليوم الأول أو في الثاني أو في الرابع • وأما الذبحة التي فيها الألم على ذلك المثال لكن يحدث معها ورم وحمرة في الحلق فانها قتالة جدا الا أنها أبطأ من التي ذكرت قبلها •

وأما الذبحة التي يعمر معها الحلق والرقبة

فانها أبطلا مدة وأحرى أن يسلم صاحبها ان كان في الصدر والرقبة حمرة ولم تغب الحمرة الى داخل .

فان كانت غيبية الحمرة لا في يوم من أيام البهران ولا عند خراج ينمقد في ظاهر البدن ولا عندما يقذف العليل بالسعال المادة بسهولة ورأيت المريض كأنه قد هدأ ألمه دل ذلك على الموت أو على عودة من المرض . والأجود أن تكون الحمرة مائلة الى خارج وأن تكون سائر الغراجات أميل الى خارج ، فان مالت الى الرئة أحدثت اختلاط عقل وحدث عن ذلك في أكثر الامر التقيح .

وأما اللهاة فالأمر في قطعها وفي بطها خطر ما دامت حمراء عظيمة وذلك أنه قد يتبع ذلك أورام وانبعاث دم لكن ينبغي في ذلك الوقت أن تضمن بسائر الحيل ، فاذا تفرغ جميع ذلك الذي يقال في الغيبة وصار طرف اللهاة أعظم وأغلظ وأميل الى الكمودة ، وصار ما هو أعلى منه أدق ففي ذلك الوقت تثق بملاج اللهاة ، والأجود أن تروم علاجها بعد أن تستفرغ البطن اذا كانت مدة الزمان مؤاتية ولم تخف على المريض أن يفتنق .

وأما ان سكنت عنه الحمى من غير أن يكون

ظهرت فيه علامات تدل على انقضاء المرض ، ولا كان سكون حماء في يوم من أيام البحران فانه ينبغي أن تتوقع له عودة من مرضه عليه • ومن طالت به الحمى وكان بحال سلامته وليس به ألم من التهاب أصلا ولا من سبب آخر فينبغي أن تتوقع له خراجا مع ورم وألم في مفاصله وخاصة السفلية • وأحرى أن يكون هذا الخراج مع ألم سائر الخراجات في مدة من الزمان أقل لمن كان منه دون الخمس والثلاثين سنة •

وينبغي أن تتوقع الخراج منذ تجاوز المرض عشرين يوما • وأما من كان أسن من هؤلاء الا أنه لم يبلغ بعد الى الشيخوخة ، فحدوث الخراجات اذا طالت حماء أقل • وينبغي أن تتوقع الخراج متى كانت الحمى دائمة وتتوقع انتقال الحمى الى الربع ان كانت تغب وتعاود على غير نظام ويكون ذلك وقد قرب الخريف •

وكما تحدثت الخراجات لمن كانت منه من الشبان دون الخمس والثلاثين سنة ، كذلك أيضا يحدث الربع لمن قد أتت عليه أربعون سنة أو كان أسن منه • وأما الخراجات فينبغي أن تعلم من أمرها .

أنها تكون في الشتاء أكثر ويكون سكونها أبداً
وتكون معاودتها أقل •

وأما من شكك في حمى ليست بالقتالة صداعاً
ورأى أمام عينيه شيئاً أسود فانه ان أصابه مع ذلك
وجع في فؤاده فيحدث له قيء مراراً فان أصابه مع
ذلك نافض وكانت التواحي السفلية فيما دون
الشراسيف منه باردة كان القيء أسرع اليه ، فان
تناول شيئاً في ذلك الوقت من طعام أو شراب أسرع
اليه القيء جداً • وأما من بدأ به الوجع من هؤلاء
من أول يومه فانه أخرى أن يشتد به في اليوم الرابع
أو الخامس ، فاذا كان السابع ذهب عنهم ، وأما
أكثرهم فيبتديء به الوجع في اليوم الثالث ويشتد
بهم خاصة في اليوم الخامس ، ثم يذهب عنهم في
اليوم التاسع ، أو في الحادي عشر ، ومنهم من
يبتديء به الوجع في اليوم الخامس ثم تكون سائر
أحوالهم على قياس أحوال الذين تقدموهم وينقصي
مرضهم في اليوم الرابع عشر • وهذه الاشياء تكون
في الرجال والنساء في حميات الفب خاصة ، وأما في
من هو أحدث سناً من أولئك فقد تحدث فيهم تلك
الاشياء في تلك الحميات الا أن حدوثها في الحميات

التي هي ادم اكثر ، وفي حميات الغب الخالصة
اقل .

وأما من أصابه في تلك الحميات صداع وأصابه
في عينيه مكان السواد الذي يراه أمامها غشاوة أو
رأى أمام عينيه شبيها باللمع ، وأصابه مكان وجع
الفؤاد تمدد فيما دون الشراسيف من الجانب الأيمن
أو الأيسر من غير وجع ولا تلهب فتوقع لهذا انبعاث
دم من منخريه مكان القيء ، وتوقع خاصة في هذا
الموضع لمن كان أحدث سنا انفجار الدم ، وأما من
كان قد ناطح الثلاثين سنة ومن كان أسن منه فيكون
توقعك له انفجار الدم أقل لكنه ينبغي لك أن تتوقع
له القيء . وأما الصبيان فيعرض لهم التشنج متى
كانت حماهم حادة وكانت بطونهم معتقلة وكانوا
يسهرون ويتفزعون ويكون وتحول ألوانهم فيصير
الى الخضرة أو الى الحمرة أو الى الكمودة ، وأسهل
ما تكون هذه الاشياء للصبيان الذين هم في غاية
الصفرة الى أن ينتهوا الى سبع سنين ، وأما الصبيان
الذين هم أكبر من هؤلاء والرجال فانه لا يعرض
لهم في حمياتهم التشنج متى لم يحدث عليهم من
الدلائل شيء مما هو في غاية القوة وفي غاية الرداءة
مثل الدلائل التي تحدث في السرسام وقد ينبغي أن

تستدل على من يسلم وعلى من يعطب من الصبيان
وغيرهم من جميع الأعلام كما تبين من أمر كل منها
في كل واحد من الأمراض وقولي هذا إنما هو في
الأمراض الحادة وما يتولد منها *

وقد ينبغي لمن يريد أن يتقدم فيخبر بسلامة من
يسلم ويموت من يموت وينذر بطول مرض من
يدوم مرضه به أياما أكثر وبقصر مرض من يلبث
مرضه أياما أقل أن يتعرف جميع الدلائل ويميزها
بعد أن يقيس قواها بعضها ببعض كما وصفنا في
جميع الدلائل وخاصة في البول والبصاق إذا نفث
المريض مدة مع بصاق *

وقد ينبغي أن تتفطن بسرعة دائما لحدوث
الأمراض الوافدة ولا يفوتك حال الوقت العاخر *

وقد ينبغي أن تعلم علما حسيا من أمر الدلائل
وسائر الأعلام أنها في كل سنة وفي كل وقت من
أوقات السنة ، ما كان منها رديثا فهو يدل على شر
وما كان منها محمودا فهو يدل على خير ، وذلك
أنك تجد هذه الدلائل التي تقدم ذكرها تصح في
بلاد النوبة وفي بلاد أيلوس وفي بلاد الصقالبة *

وينبغي أن تعلم علما يقينا أنه ليس بمنكر في

مواضع بأعيانها أن يكون صوابك أضعافا مضاعفة
إذا أنت تعرفت الدلائل وعلمت كيف تميزها
وتدبرها بالصواب ، وليس ينبغي أن تتشوف الى
اسم مرض من الامراض لم يذكر في هذا الكتاب ،
وذلك ان جميع الامراض التي تنقضي في مدد من
الزمان التي تقدمنا فحدوثها قد تتعرفها بهذه
الأعلام بأعيانها أن تدبرتها وميزتها » .

هذه الرسالة المختصرة في الطب عظيمة الفائدة
جلية القدر ، بحث فيها شيخ الحكماء وطبيب
الأطباء أبقرط الأعراض التي ترافق وتواكب
الامراض العادة والتي يمكن بواسطتها أن يستدل
الطبيب على مستقبل المريض وما يجب أن يفعل
لمريضه من ما يبر تكفل له الشفاء والصحة . نقله
الى العربية أبو زيد حنين بن اسحاق العبادي ، الذي
كان فاضلا في صناعة الطب فصيحاً باللغة اليونانية
والسريانية والعربية ، دار البلاد في جميع الكتب
القديمة ودخل بلد الروم وتوفي يوم الثلاثاء لست
خلون من صفر سنة ستين ومائتين (١) .

وما يروى أن حنين بن اسحاق هذا أقام مدة

(١) ابن النديم : الفهرست صفحة ٤٠٩ .

في البصرة وكان شيخه في العربية الخليل بن أحمد ،
ثم بعد ذلك انتقل الى بغداد واشتغل بصناعة
الطب . وقد نقل حنين كثيرا من كتب الطب والحكمة
اليونانية الى اللغة العربية ، ووضع عددا كبيرا أيضا ،
وكل ذلك . مذكور في كتب التاريخ والتراجم .

ولقد لاقت هذه الرسالة الاهتمام الكبير من كافة
الأطباء والحكماء في البلاد العربية ، وفي اليونان ،
وفسرها جالينوس الطبيب اليوناني الكبير الذي جاء
بعد وفاة أبقراط بستمئة وخمس وستين سنة .
ونقل هذا التفسير الى العربية عيسى بن يعينى أحد
تلاميذ حنين بن اسحاق العبادي ، ولخص حنين بن
اسحاق هذا التفسير وجعله على طريق المسألة
والجواب وسماه « ثمار تفسير جالينوس لكتاب مقدمة
المعرفة » . واختصره كذلك هبة الله بن صاعد
المعروف بابن التلميذ الطبيب البغدادي المتوفى
سنة خمسمئة وستين للهجرة سماه « مختصر تفسير
تقدمة المعرفة لأبقراط تفسير جالينوس » (١) .

قسم أبقراط :

عندما أسس أبقراط مدرسته الطبية شاء أن

(١) معجم الانبياء ج ٧ ص ٢٤٥ .

تنهج هذه المدرسة نهجا صحيحا في مجال الطب ومعالجة الانسان ، لذلك فقد وضع قسمه المشهور الذي لا يزال يستخدم في أغلب الجامعات الطبية في العالم رغم مرور قرون عديدة على وضعه ، ورغم تقدم الطب في هذا العصر المتطور ، ولكن مع بعض التطور حتى يوافق العصر .

يقول القسم : « أقسم بأبلى الطبيب ، وبأسكليبيوس ، وبهيجاثيا وباناسيا ، وبجميع الآلهة والالهات ، وأشهدا جميعا عليّ ، أن أنفذ هذا القسم وأوفي بهذا العهد بقدر ما تتسع له قدرتي وحكمتي ، وأن أضع معلمي في هذا الفن في منزلة مساوية لأبوي ، وأن أشركه في مالي الذي أعيش منه ، فإذا احتاج الى المال اقتسمت مالي معه ، وأقسم أن أعد امرته اخوة لي ، وأن أعلمهم هذا الفن اذا رغبوا في تعلمه ، من غير أن أتقاضى منهم أجرا أو ألزمهم باتفاق ، وأن ألقن الوصايا والتعاليم الشفوية وسائر التعاليم الأخرى لأبنائي ، ولأبنائهم أستاذي ، وللتلاميذ المتماقدين الذين أقسموا يمين الطبيب ، ولا ألقنها لأحد سواهم . وسوف أستخدم العلاج لأساعد المرضى حسب مقدرتي وحكمتي ، ولكن لا أستخدمه للأذى أو لفعل الشر . ولن أسقي

احدا السم اذا طلب اليّ أن أفعل هذا ، أو أشير
 بسلوك هذه السبيل • كذلك لن أعطي امرأة صوفة
 لاسقاط جنينها ، ولكنني سأحتفظ بحياتي وفني
 كليهما طاهرين مقدسين ، ولن أستعمل الموضع ولو
 كنت محقا في استعماله ، لمن يشكو حصاة ، بل
 أتخلى عن مكاني لمن يحذقون هذا الفن • واذا دخلت
 بيت انسان أيا كان ، فسأدخله لمساعدة المرضى ،
 وسأمتنع من كل اساءة مقصودة أو أذى متعمد ،
 وسأمتنع بوجه خاص عن تشويه جسم أي رجل أو
 أية امرأة ، سواء كانا من الاحرار أو من الأرقام •
 ومهما رأيت أو سمعت في أثناء قيامي بفروض
 مهنتي ، وفي خارج مهنتي في خلال حديثي مع الناس ،
 اذا كان مما لا تجب اذاعته ، فلن أفشيه ، وسأعد
 أمثال هذه الاشياء أمرا مقدسة • فاذا ما ألزمت
 نفسي بامطاعة هذا القسم ولم أحنث فيه ، فاني
 أرجو أن أشتهر مدى الدهر بين الناس جميعا بحياتي
 وبفني ، أما اذا نقضت العهد وحنثت بالقسم فليحل
 بي عكس هذا •

ولم يكتف أبقراط بهذا القسم الطبي المهني بل
 أضاف اليه واجبات الطبيب التي ينبغي التقيد فيها
 بدقة وانتظام ، وهي أن يحتفظ دائما وأبدا بحسن

مظهره الخارجي ، وأن ينظف جسمه ويتأنق في
ملبسه • كما يجب عليه أن يكون هادئا رصينا على
الدوام ، وأن يكون سلوكه يبعث على الثقة
والاطمئنان في نفس المريض ويجب عليه :

« أن يكون شديد العناية بمراقبة ذاته ونفسه ،
والأ يقول إلا ما كان نافعا وضروري ، وإذا دخلت
حجرة مريض فتذكر طريقة جلوسك ، وكن متحفظا
في كلامك ، معتنيا بهندامك وثيابك ، صريحا حاسما
صادقا في أقوالك ، موجزا في حديثك ، هادئا •••
ولا تنس ما يجب أن تكون عليه أخلاقك وأنت الى
جانب فراش المريض ••• واضبط أعصابك ،
وازجر من يقلقك ، وكن على استعداد لفعل ما
يجب أن يفعله ••• وأوصيك ألا تقسو على أهل
المريض ، وأن تراعي بعناية حال مريضك المالية ،
وعليك أيضا أن تخدم خدماتك من غير أجر ، وإذا
لاحت لك فرصة لأن تؤدي خدمة لإنسان غريب
ضائق به الحال ، فقدم له معونتك كاملة ، ذلك
أنه حيث يوجد حب الناس يوجد أيضا حب الفن » •

وأشار أبقراط في تعاليمه وارشاداته أيضا الى
أن التعمق بالفلسفة ودراساتها والعمل بموجب

نصوصها وتعاليمها ، هو المثل الأعلى لأبناء المهنة
لأن « الطبيب الذي يحب الحكمة لا يقل عن الآلهة
في شيء » *

وانطلاقاً من هذه التعليمات والارشادات نلاحظ
يوحى اليه بالوهيته قبل مولده (١) * « وأي مجد
شأن الاخلاق في الطب ، ذلك أنه لم يكن طبيباً
فحسب بل كان طبيباً ومدرساً ومعلماً ومفيداً معاً ،
وربما كان القسم الذي أوردناه آنفاً والذي يعزى
اليه قد وضع لضمان ولاء طالب الطب لأستاذه
ومعلمه » *

يقول ول ديورانت مؤلف كتاب « قصة
الحضارة » (١) : « في وسعنا أن نتبين ما تلوث به
الطب الابيقراطي في منشئه من عدوى الفلسفة
بالنظر الى عقيدة « الأخلاط » المشهورة * يقول
أبيقراط : ان البدن يتكون من الدم ، والبلغم ،
والصفراء ، والصفراء السوداء ، وان الانسان
يستمتع بالصحة الكاملة اذا امتزجت فيه هذه
الأركان بنسبها الصحيحة ، وان الألم ينشأ من نقص

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٢ ص ١٨٨ .

بعض هذه « الأخلاط » أو زيادتها أو انفصالها عن
الأخلاط الأخرى .

وقد بقيت هذه النظرية وعاشت بعد زوال جميع
الفروض الطبية القديمة ، ولم يتغل عنها الناس
الا في القرن الماضي ، ولعلها لا تزال باقية في صورة
أخرى هي عقيدة الانوار (الهرمونات) أو افراز
الغدد ، التي يقول بها الاطباء في هذه الأيام . اذ
كان اليونان يعتقدون أن سبب هذه الأخلاط يتأثر
بالجو والطعام ، واذ كانت أكثر الامراض انتشارا
في بلاد اليونان هي امراض البرد ، وذات الرئة ،
والملاريا ، لذلك كتب أبقراط رسالة موجزة في
« الأهوية ، والمياه ، والأماكن » وعلاقتها بالصحة ،
وفيهما يقول :

« في وسع الانسان أن يمرض نفسه للبرد وهو
واثق من أنه لن يصيبه منه سوء ، الا اذا فعل ذلك
بعد الأكل أو الرياضة . . . وليس من الخير للجسم
ألا يتعرض لبرد الشتاء » . وليس لنا أن نستحق
بأقوال أبقراط وأتباعه هذه لأن من واجب الطبيب
العلمي ، أيا كان مستقره ، أن يدرس الرياح
والنفصول ، وموارد الماء الصالح للشرب ، وطبيعة

الأرض ، وأثر هذه العوامل كلها في السكان وحياتهم
الصحية والاجتماعية •

والتشخيص أضعف النقط في طب أبقراط •
فقد يبدو أنه لم يكن يعني بقياس النبض ، وكانت
الحمى تعرف باللمس البسيط كما كان الاستماع
يحدث بالأذن مباشرة • وكان يؤمن بالمدوى في
أحوال الجرب ، والرمد ، والسل • وفي كتابه عن
(الجسم) صور اكلينيكية كثيرة للصرع ، والتهاب
الفدة النكفية الوبائي ، وحمى النفاس ، والحمى
اليومية ، وحمى الثلث ، وحمى الربع • ولم يرد
في المجموعة ذكر للجذري أو الحصباء ، أو الخناق
(الدفتريا) أو الحمى القرمزية أو الزهري ، كما
لم يرد فيه ذكر صريح للتيفود •

وتنزع رسائل : « التنظيم » نحو الطب الوقائي
بدعوتها الى دراسة أحوال الداء في أول ظهوره
— وهي محاولة لمعرفة أولى علامات المرض والقضاء
عليه قبل أن يستفحل • وكان أبقراط يرى أن
معظم الامراض تصل الى مرحلة يقضي فيها اما عليها
واما على المريض ذاته ، وان تقديره الحسابي
— الذي يكاد يبلغ في دقته الحساب الفيثاغوري —

الذي يصل فيه المرض الى أشد حالاته لمن أخص خصائص النظرية الأبقراطية • وهو يقول في هذا المعنى انه اذا استطاعت حرارة الجسم في هذه الأزمات أن تتغلب على سبب العلة وتطرده من الجسم شفي المريض (١) •

ويقول : ان الطبيعة - أي قوى الجسم وبنيته - هي أهم علاج لكل مرض أيا كان نوعه ، وان كل ما يستطيع الطبيب أن يفعله هو أن يقلل أو يزيل المقبات القائمة في طريق هذين الدفاع والشفاء الطبيعيين • ولهذا فان الطريقة الأبقراطية لا تستخدم العقاقير في العلاج الا قليلا ، وأكثر ما تعتمد عليه هو الهواء النقي ، والمقيثات ، والاقمام ، والحقن الشرجية ، والحجامة ، والادمام ، والكمادات ، والمراهم ، والتدليك ، والمياه المعدنية •

ومن أجل ذلك كان دستور الأدوية اليوناني جد صغير يتكون معظمه من المسهلات • وكانت أمراض الجلد تعالج بالخامات الكبريتية ، وبالتدليك بدهن كبد الدلفين • ويسدي أبقراط للناس هذه النصيحة : « عش عيشة صحية تنج من الامراض

(١) قصة الحضرة : ول ديورانت ج ٣ ص ١٨٩ •

• الا اذا انتشر في البلد وباء أو أصابتك حادثة •
 واذا مرضت ثم اتبعت نظاما صالحا في الأكل والحياة
 اتاح لك ذلك أحسن الفرص للشفاء » • وكثيرا ما
 كان يوحى بالصوم اذا سمحت بذلك بقوة المريض
 لأننا « كلما أكثرنا من تغذية الاجسام المريضة زدنا
 بذلك تعريضها للأذى » • ويمكن القول بوجه عام
 ان الانسان يجب أن لا يتناول الا وجبة واحدة من
 الطعام في اليوم اذا كانت معدته شديدة الجفاف » •

الطب في بلاد اليونان :

الطب في بلاد اليونان كان يأخذ الكثير من تفكير
 الحكماء والفلاسفة ورجال الدين ، ورغم مزج
 الطب بالفلسفة والدين ، فقد استطاع حكماء
 وفلاسفة وعلى رأسهم أبقراط أن يبعدوا الطب
 عن الدين والفلسفة فتقدم تقدما عظيما من
 الناحيتين الفنية والاجتماعية • ومما لا شك فيه أن
 الأطباء قبل أبقراط كانوا يتجولون من مدينة الى
 أخرى كلما دعت الحاجة الى هذا التجوال ، شأنهم
 في ذلك شأن السوفسطائيين في أيامهم والوعاظ
 والمرشدين والدعاة والمبشرين •

اما في عهد أبقراط فقد استقر الاطباء ، في

مدنهم وافتتحوا أمكنة للعلاج، يمالجون فيها المرضى تارة ويمالجونهم في منازلهم تارة أخرى . وكثرت عندهم الطبييات ، وكن يستخدمن عادة في علاج أمراض النساء ، وقد كتب بعضهن رسائل في العناية بالجلد والشعر تعتبر حجة في موضوعاتها .

ولم تكن الدولة تحتم على من يريد ممارسة الطب أن يؤدي امتحانا عاما ، ولكنها كانت تطلب اليه أن يقدم لها أدلة مقنعة على أنه قد تمرن على طبيب معترف به . ووقفت حكومات المدن بين الطب المثام والطب الخاص باستخدام أطباء للعناية بالصحة العامة ، ولعلاج الفقراء . وكان أكبر أطباء الدولة هؤلاء ، أمثال (دموسيدز) يتقاضون وزنيتين في العام . وكان عندهم بطبيعة الحال دجالون كثيرون . كما كان عندهم عدد لا يحصى من الهواة الذين يدعون العلم بكل شيء في الطب ، وهؤلاء موجودون في كل زمان ومكان . ولقد قاست المهنة في تلك الأيام ، كما تقاسي في كل جيل من الأجيال ، الامرين من أعمال أقلية فيها خبرة الذمة ، عاجزة عن القيام بواجبها ، وثار اليونان لأنفسهم ، كما ثار غيرهم من الأمم ، من عدم وثوقهم بأطبائهم

بما كآلوه لهم من السخرية والفكاهة اللاذعة ، التي
لا تقل عن سخرياتهم من الزواج •

وكان تقدم علمي التشريح ووظائف الاعضاء في
بلاد اليونان بطيئا ، وكان أكبر العوامل فيما
أحرزاه من تقدم هو الفحص عن أحشاء الحيوانات
في عمليات العرافة • وفي المجموعة الأبقراطية كراسة
صغيرة « في القلب » تصف البطيئين ، والأوعية
الكبرى ، وصماماتها • وكتب سينيس القبرصي
وديوجين الكريتي يصفان الجهاز الدموي ، وعرف
ديوجين أهمية النبض • كذلك عرف أنبادوقليس
أن القلب مركز الجهاز الدموي ، ووصفه بأنه
العضو الذي يحمل النيوما ، أو الهواء الحيوي من
الأوعية الدموية الى جميع أجزاء الجسم •

وفي كتاب الجسم يحذو أبقراط حذو القميون
فيجمل المخ مركز الشعور والتفكير ويقول : « وبه
نفكر ، ونبصر ، ونسمع ، ونميز القبيح من الجميل
والفث من الثمين » (١) •

أما الجراحة فكانت لا تزال في معظم الاحوال

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٣ ص ١٩٠ •

عملا لا يتخصص فيه الطلاب ، ويشتغل به كبار الأطباء ، وان كان من الموظفين في الجيوش جراحون .
وتصف مؤلفات أبقراط عمليات التريئة ، والطريقة التي تصنفها لعلاج انخلاع الكتف أو الفك «حديثة» في كل شيء عدا استخدام المخدرات .

وقد وجدت في هيكل اسكليبيوس بأثينة لوحة ندور نقش عليها علبة تحتوي مباحض ذات أشكال مختلفة . ويحتفظ متحف أثينة الصغير بعدد من الملاقط ، والمسابر ، والمباحض ، والقشاظر ، والنظارات الطبية القديمة ، لا تختلف في جوهرها عن أمثالها المستحدثة في هذه الأيام . وفي رسالة أبقراط « في الطب » تعليمات مفصلة لتحضير حجرة العمليات الجراحية وتنظيم ما فيها من ضوء طبيعى وصناعي ، وتنظيف اليدين ، والعناية بآلات الجراحة وطريقة استخدامها وموضع المريض ، وتضميد الجروح وما الى ذلك .

ومن الملاحظ أن الطب الدينيوي قد تطور في بلاد اليونان أثناء القرن الخامس في أربع مدارس كبرى : في كوس ونيدس من مدن أسية الصغرى ، وفي كرتونا بإيطاليا ، وفي صقلية . وفي أكرجاس

اقتسم أنبادوقليس - وهو نصف فيلسوف ونصف رجل معجزات - مفاخر الطب مع أكرون الطبيب المفكر المنطقي *

وفي كرتونا أخرجت المدرسة الفيثاغورية أوسع أطباء اليونان شهرة قبل أبقراط ، ونعني به القميون الذي يلقبونه الأب الحق للطب اليوناني *

الحكيم أنبادوقليس :

عندما يستعرض الباحث الطب عند اليونان لا بد له من أن يعرج على الحكيم أنبادوقليس الذي اكتسب شهرة واسعة في مجال الطب ، والفلسفة ، وحاول أن يشفي مرضاه بسعر الألفاظ ، والعزائم ، والرقى ، وبالفعل شفى كثيرين منهم حتى كاد الناس يصدقون دعواه *

ومما لا شك فيه أن أنبادوقليس كان طبيبا ماهرا ، ونطاسيا بارعا ، ذا آراء كثيرة في علم الطب ، ومتمكن من سيكولوجية الفن ، وفوق ذلك كان خطيبا مصقما، اخترع كما يقول أرسطاطاليس، أصول البلاغة وعلتها غورغياس ، فمروضها هذا للبيع في أثينة ، وكان مهندسا أنجى سيلنس من

الوباء بتجفيف المستنقعات وتحويل مجاري الأنهار
وكان سياسيا شجاعا تزعم ، وهو أرسطقراطي
الأصل ، ثورة على الارستقراطية الضيقة ، وأبى
أن يكون حاكما بأمره ، وأقام حكما ديمقراطيا
معتدلا . وكان شاعرا كتب في الطبيعة وفي التملهي
شعرا بديعا اضطر أرسطاطاليس وشيخرون الى أن
يضمناه في مصنف الشعراء المجيدين ، وأظهر
لكريشوس اعجابه به بمحاكاته . وقال فيه ديوجين
ليرثيوس : « وإذا ذهب الى الألباب الألبية استلفت
جميع الانظار ، حتى لم يكن يذكر انسان آخر بمثل
ما يذكر به هو » . ولعله كان كما يقول الها .

كان مولد أنبادوقليس حوالي سنة ٤٩٠ قبل
الميلاد في عام « مرثون » من عائلة غنية وقوية
النفوذ ، نشأ وترعرع في « اغريفنتا » التي كانت
من أعظم مدن صقلية عمرا ، وكان من أنبغ أهل
زمانه . عرف بالفلسفة والطب والشعر والخطابة ،
درس بعض الوقت مع الفيثاغوريين ، ولما نضج
عقله أخذ يفشي بعض أسرار عقائدهم الخفية
فطردوه من مجتمعهم ، وأبعدوه عن حلقاتهم
ومدارسهم .

وكان الحكيم أنبادوقليس قوي العاطفة الدينية

الى حد أنه ادعا النبوة قبل الألوهية ، واستخدم
حكيمته ومعارفه في سبيل الخير ، مما جعل الناس
يصدقون دعواه ويتسابقون اليه اينما حل وكيفما
توجه . » يسأله البعض أن يهديهم طريق الفلاح
والصلاح ، ويطلب اليه آخرون أن يكشف لهم
الغيب ، ويتنبأ لهم عن المستقبل ، ويتوسل اليه
غيرهم أن يسمعهم الكلمة التي تشفي المرض « على
حد قوله هو . »

ومما زاد في احترام وتقدير الناس اليه ،
وتعلقهم به ، أنه كان يعطف على الشعب ويسمى
لتحقيق العدالة والمساواة ، وينفق أمواله الخاصة
في سبيل الاحسان ومساعدة الفقراء والمحتاجين ،
حتى عرض عليه الشعب أن يتوج ملكا على المدينة ،
فرفض هذا العرض ، وعمل بكل طاقاته على
المساعدة في تحقيق الديمقراطية .

ويلاحظ أن أنبادوقليس كان مولما أشد الولع
بنظرية التناسخ ، حيث أعلن بخیال الشمرام
وعواطفهم أنه كان « في سالف الأيام شابا ، وفتاة ،
وغصنا مزهرا ، وطائرا ، ومنكة تسبح بهدوء في
البحر العميق » . واذم أكل اللحوم ووصف الطعام

الحيواني بأنه لا يخرج عن أن يكون صورة من أكل
اللحوم البشرية ، أليست هذه الحيوانات تجسيدا
جديدا لبعض الآدميين ؟ وكان يمتدح أن الناس
جميعا كانوا من قبل آلهة ، ولكنهم خسروا مكانهم
في السماء لارتكابهم شيئا من الدنس أو العنف ،
ويقول انه واثق بأنه يشعر في قرارة نفسه بما
يوحى اليه بالوهيته قبل مولده (١) * « وأي مجد
عظيم وأية سعادة ليس فوقها سعادة قد تدهورت
منهما الآن ، وأصبحت أطوف الأرض مع
الآدميين ! » *

وطالما أنه كان يثق تمام الثقة بأنه يمت في
أصله الى الآلهة ، فقد انتعل خفين من الذهب ، ولبس
ثوبين أرجوانيين ، ووضع على رأسه اكليلا من
الفار ، وقال لأبناء شعبه متواضعا انه محبوب أبلو ،
ولم يعترف لغير أصدقائه بأنه اله ، وادعى أن له
قوى فوق قوى البشر ، ومارس بمض جلقوس السحر ،
وحاول بطريق المزائم أن ينتزع من المالم الآخر
أسرار مصير البشرية *

ولما كان أنبادوقليس شاعرا مرفها شديدا

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٣ ص ٢٠٦ .

الحساسية ، والتعلق بالقضايا الدينية. فقد بقي من أشعاره حتى الآن ٤٧٠ بيتا لا نجد فيها الا اشارات متقطعة لفلسفته ، فنرى منها أنه كان يختار مبادئه من فلسفات مختلفة ، ويرى في كل طريقة من طرائقها شيئا من الحكمة ، ولا يوافق (بارمنيديس) على رفض جميع ما يأتي إلينا من المعلومات عن طريق الحواس ، بل يشني على كل حاسة ويرى أنها « طريقا موصلا للادراك » .

وهو يرى أن الحس ينشأ من انبعاث جزئيات تنتقل من الجسم الخارجي ، وتقع على مسام الحواس ، ومن أجل هذا يحتاج الضوء الى بعض الوقت لكي يصل إلينا من الشمس ، وينشأ الليل من اعتراض الأرض لأشعة الشمس ، والأشياء كلها تتكون من عناصر أربعة : الهواء ، والنار ، والماء ، والتراب ، وتعمل في هذه العناصر قوتان رئيسيتان هما الجذب والطرء ، أو قوتا الحب والبغض .

وينتج من اجتماع العناصر وتفرقها بفعل هاتين القوتين اجتماعا وتفرقا لا آخر لهما عالم الأشياء والتاريخ . فإذا كانت الغلبة للحب أي النزعة الى الاتحاد تحولت المادة الى نبات ، واتخذت الكائنات

المعضوية أشكالاً مطردة الرقي • وكما أن تناسخ
الأرواح يؤلف من الانفس كلها سيرة واحدة ، كذلك
لا يوجد في الطبيعة فرق واضح بين جنس و جنس ،
أو بين نوع ونوع •

ألا ترى مثلاً يقول أنبادوقليس أن « الشجر ،
وأوراق الشجر ، وريش الطيور السميكة والحراشف
التي تتكون على الاعضاء الصلبة ، كلها من نوع
واحد ؟ » • والطبيعة تنتج كل نوع من أنواع
الاعضاء والأشكال ، والحب يؤلف بينها ، فيجعل
منها تارة هولات غريبة تهلك لعدم قدرتها على
التكيف لتلائم البيئة المحيطة بها ، وتارة أخرى
يجعل منها كائنات عضوية قادرة على التكاثـر
ومواصلة ظروف الحياة • والأشكال العليا كلها تنشأ
من الأشياء السفلى ، وقد كانت الذكورة والأنوثة
في بادئ الأمر مجتمعين في جسم واحد ، ثم انفصلتا
وظلت كلتاها تتوق الى الاتحاد مع الأخرى •

ويوجد في مقابل عملية التطور هذه عملية
الانحلال ، يمزق فيها الكره ، أو قوة التقسيم ،
البنيان المعقد الذي أقامه الحب ، فتعود الكائنات
إلى العضوية والنباتات عوداً بطيئاً الى صبور تزدد

بدائية يوما بعد يوم ، ويظل هذا يحدث حتى تختلط
الأشياء جميعها مرة أخرى في كتلة خطيرة غير محددة
الشكل ، وهاتان العمليتان المتبادلتان عملية التطور
وعملية الانحلال مستمرتان الى أبد الدهر في كل
جزء على حدة وفي الكل مجتمعا ، وتتنازع القوتان
قوة الائتلاف وقوة التفرقة ، قوة الحب وقوة الكره ،
قوة الخير وقوة الشر ، وتتوازنان في نظام عالمي
شامل هو نظام الحياة والموت .

ونلاحظ أن أنبادوقليس لم يحاول رد الاشياء
الى مادة أولى واحدة كما فعل الأيونيون ، غير أنه
اعتبر الماء ، والهواء ، والنار ، عناصر وأصولا ،
وزاد عليها التراب ، فكان أول من وضع التراب
مبدأ ، ولعل ثقل التراب كما يقول يوسف كرم هو
الذي منع القدماء من اعتباره كذلك (١) . قال :
ان هذه الاربعة مبادئ على السواء ليست بينها أول
ولا ثان ، لا تتكون ولا تفسد ، فلا يخرج بعضها من
بعض ، ولا يعود بعضها الى بعض . لكل منها كيفية
خاصة : الحار للنار ، والبارد للهواء ، والرطب
للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦ .

ولكن الاشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه
العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، على نحو ما
يخرج المصور بمزج الألوان صورا شبيهة بالاشياء
الحقيقية .

وانما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين
كبيرتين هما المحبة والكراهية ، فالمحبة تشمل
الذرات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل
بينها . ويتغلب كل منها حينا في الدور الواحد من
أدوار العالم ، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود
الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة
المضطربة . فيمر العالم بدور محبة تتخلله
الكراهية ، فتارة ترجع الكثرة الى الوحدة . وهي
الكرة الأصلية الالهية تتحد فيها العناصر جميعا
— وطورا تتفرق الوحدة الى الكثرة ، وتتعاقب
الأدوار كل منها كما كان بالصمام الى ما لا نهاية .
والدور الذي نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية .

وهكذا تتكون الآلهة والنفوس عند أنبادوقليس
على النحو الذي ذكرناه ويعتبر الفيلسوف الوحيد
الذي أدخل التراب في تركيب النفس . غير أنها
أمزجة يغلب فيها الهواء والنار ، لذلك كانت الطف

وأدق . فالآلهة الحقبة برأيه العناصر والمحبة والكراهية ، وكذلك تتكون الاجسام الحية . حيث تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة فتنبت في الارض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر أذرع مفصولة عن الاكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه ، وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقا على أنحاء متعددة ، فتكون منها المسوخ ، وتكون المركبات الصالحة للحياة ، فتتقرض الأولى ، وتبقى الأخرى .

فالحياة ينظره تعلق بأسباب آلية هي اجتماع العناصر وتأثير البيئة . والحياة واحدة في الأحياء جميعا ، لا تختلف الا بالضعف والقوة ، فلنبات شعور كما للحيوان ، ولكنه أضعف .

ويفسر لنا أنبادوقليس الاحساس في . أنه عبارة عن تقابل الاشياء وادراك الشبيه للشبيه . تنبث عن الأشياء أبخرة لطيفة، فتتلافى الحواس ، وان كانت النسبة في التركيب متفقة في الجهتين ، دخل البخار المسام وكان الاحساس ، وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بالأخرى ، ولهذا أدخل حكيمنا الفيلسوف التراب في تركيب النفس ، حتى تدرك الاشياء الترايبية .

أما الفكر فيتمركز في القلب حسب اعتقاد أنبادوقليس لأن الدم أكمل الامزجة ، واختلاف الناس عقلا يرجع الى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها • ومكان الله في آراء وأفكار أنبادوقليس العرفانية المنطلقة من فلسفته وشمعه يتراوح بين الحقيقة والمجاز أو بين الفلسفة والشعر ، فهو في بعض الأحيان يوحد بين الاله وبين الكون (١) نفسه ، وفي بعضها الآخر يوحد بينه وبين حياة كل حي أو عقل كل عاقل ، ولكنه يدرك أننا لن نستطيع قط أن نكوّن فكرة صحيحة عن القوة الخالقة الاساسية الاصلية • فهو يقول : « لن نستطيع أن نقرب الله منا قربا يمكننا من أن ندركه بأعيننا ، ونمسكه بأيدينا ••• ذلك أنه ليس له رأس بشري ملتصق بأعضاء جسمه ، وليس له ذراعان متفرعتان تتدليان من كتفيه ، وليس له قدمان ولا ركبتيان ولا أعضاء مكسوة بالشعر • أنه كله عقل لا غير ، عقل مقدس لا ينطبق عليه وصف ، يومض في طيات العالم كله ويميض الفكر الخاطف • »

وأخيرا يتحف أنبادوقليس الشيوخ بارشادات

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٢ من ٢٠٩ •

ونصائح أنطقته بها الحكمة فقال : « ما أضعف وما
أضيق القوى المودعة في أعضاء الانسان ، وما أكثر
المصائب التي تثلم حد التفكير ، وما أقصر الحياة
التي يكدح فيها الناس والتي تنتهي بالموت - فإذا
حل بهم زالوا من الوجود وتلاشوا كما يتلاشى
الدخان وصاروا هواء ، يعرفون أن ما يحلمون به
ليس الا الصفائر التي عثر عليها كل واحد منهم
أثناء تجواله في هذا العالم - ومع هذا تراهم جميعا
يفخرون بأنهم عرفوا كل شيء - ألا ما أشد حمتهم
وأكثر غرورهم ! ذلك أن هذا الكلي الذي يفخرون
بمعرفته لم تره عين ولم تسمعه أذن ، ولا يمكن
أن يدركه عقل انسان » .

ويبدو أن حكيما أنبادوقليس قد تحول في آخر
عمره واعظا دينيا ومرشدا اجتماعيا أكثر مما كان
من قبل ، منهمكا في نظرية التجسيد ، وأخذ يتوسل
الى بني قومه ليتطهروا من الخطيئة ويبتعدوا عن
شهوات الدنيا التي طردوا بسببها من السموات ،
ويدعو الانسان ، بما أوتي من حكمة ومعرفة أن
يمتنع عن الزواج والتناسل .

ولما حاصر الأثينيون مرقوسة في عام ٤١٥ ،

بذل أنبادوقليس كل ما في وسعه لتأييد المقاومين
وأغضب بذلك أكرجاس ، التي كانت تحقد على
سرقوسة بكل ما في قلوب الأقارب من حقد دفين ،
ونفي من بلده ، فذهب الى أرض اليونان القارية
حيث وافاه الأجل في ميفارا كما تذكر بعض المصادر
التاريخية •

غير أن ديوجين ليرثيوس يروي عن هيبوتس أن
أنبادوقليس بعد أن أعاد الى الحياة الكاملة امرأة
اعتقد الناس أنها ماتت غادر الوليمة التي أقيمت
احتفاء بشفائها ، واختفى فلم ير بعد ذلك أبدا •
وتقول بعض الأساطير انه ألقي بنفسه في فوهة
بركان اثنا الثائر لكي يموت من غير أن يخلف
وراءه أثرا ، فيؤيد بذلك دهواه أنه اله • ولكن
النار المتصرية غدرت به ، فخذفت بخفيه النحاسيين ،
وتركتها على حافة كأس البركان ، كأنهما رمزان
ثقيلان للفناء (١) •

أنكساغوراس :

هذا حكيم آخر من حكماء اليونان الذين عاصروا

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٢ ص ٢١٠ •

أبقراط. وكانت له معه وقفات تأملية وتفكيرية ،
وخاصة ما يتعلق منها بمظاهر النزاع الذي قام
بين الدين والعلم في تلك الأوقات عندما حرمت
الشرائع الأثينية دراسة علم الفلك في الوقت الذي
بلغ فيه عصر بركليز أعلى درجاته التطورية
والتقدمية •

وكان هذا العلم قد خطا خطواته الأولى في اليونان
عندما أعلن الحكيم أنبادوقليس في أكرجاس أن
الضوء يستغرق بعض الوقت في انتقاله من نقطة إلى
أخرى • ثم خطا خطوة ثانية حين أعلن بارمنيدس
في إيليا أن الأرض كروية الشكل ، ثم قسم هذا
الكوكب الأرض إلى خمس مناطق ، وعرف أن
القمر يواجه الشمس بجزئه المنير على الدوام •
ثم قام فيلولوس الفيثاغوري في طيبة فخلع الأرض
عن عرشها في مركز الكون وأنزلها منزلة كوكب من
الكواكب الكثيرة التي تطوف حول «نار تتوسطها»
جميعا • وجاء لوقيبوس تلميذ فيلولوس فقال إن
النجوم قد نشأت من الاحتراق المتوهج لمواد «تندفع
في مجرى الحركة المالمية للدوام الدائرية» ومن
تجمع هذه المواد وتركزها •

وقام في أبديرا دمقريطس تلميذ لوقيبوس بعمد

أن درس العلوم البابلية ، فوصف المجرة بأنها مكونة من عدد لا يحصى من النجوم الصغرى ، ولخص التاريخ الفلكي بقوله انه تصادم دوري وتحطيم لعدد لا يحصى من العالم * وفي طشيوز كشف اينوبديز انحراف منطقة البروج * وجملة القول أن القرن الخامس كان في جميع المستعمرات اليونانية عصر تطور علمي عجيب في زمن يكاد يكون خلوا من الآلات العلمية (١) *

وعندما جاء الحكيم أنكساغوراس وحاول أن يقوم بمثل هذه الاعمال في أثينة وجد أن مزاج الأهلين ومزاج الجمعية معاديان للبحث الحر بقدر ما كانت صداقة بركليز مشجعة له *

كان ولادة هذا الحكيم في أفلازومين بالقرب من أزميز من أعمال أيونية ، من أسرة شريفة * تلقى العلم في مدرسة انكسيمانس * ولما بلغ الأربعين من عمره ، كانت أثينة قد بلغت مكانة رفيعة ومتقدمة من العلوم والمعارف بعد انتصارها على الفرس وصعد غاراتهم عن العالم اليوناني ، فنزح الى أثينة ليساهم من الفلاسفة والحكماء والعلماء في تقدمها

(١) قصة الحضارة نول ديورانت ج ٣ من ١٧٨ *

ونهضتها العلمية ، وكان بركليس يستقدم اليها
الأدباء والعلماء ليكمل منها مركز اليونان الطليعي
في السياسة والثقافة والمعارف ، على السواء .

وعندما وصل اليها انكساغوراس وصلت معه
الفلسفة العقلانية لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة ،
كان في خلالها القطب اللامع الذي تدور عليه الحركة
الفكرية ، والنور المشع الذي تنبعث منه الاشعاعات
المعرفانية الانسانية ، ولما قرب نجم صديقه بركليس
بالأفول ، أصبح هو بدوره هدفا سهلا لمؤامرات
الخصوم السياسيين ، فاتهم بالالحاد ، واستشهد
خصومه عليه وعلى صديقه بما كان قد ذهب اليه
من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وأن الشمس
والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن
طبيعة الاجسام الارضية ، كما يتبين من مقابلة
الاحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار ،
ولم يكن الأثينيون يطبقون مثل هذا القول لاعتقادهم
أن كل ما هو سماوي فهو الهي ، فاضطر لمصادرة
المدينة وعاد الى آسيا الصغرى ومات فيها .

فما لا شك فيه أن الحكيم انكساغوراس كان
يمتد ان الاشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا ،

وان قسمة الأجسام ، بالغة ما بلغت ، تنتهي دائما .
الى أجزاء مجانسة للكل : تنتهي الى لحم في اللحم ،
والى عظم في العظم ، فلا تلاشي القسمة أبدا طبيعة
الشيء المقسم . وعلى ذلك فلا ترد الاشياء الى مادة
واحدة أو الى بضع مواد معينة ، ومن باب أولي الى
تنوع الكمية والحركة ، على أن الذي دفع الطبيعيين
الى اتخاذ مواقفهم هو المشاهد من تحول الاشياء
بعضها الى بعض ، وضرورة تفسير هذا التحول ،
وانكسافوراس يعلم ذلك ، يعلم مثلا ان الخبز الذي
نأكله ، والماء الذي نشربه ، ينميان جميع أجزاء
البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر (١)
وظفر ، ولكنه يرفض أن يتأبهم ، وانما يقول :
إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم
جميعا — فكيف يخرج الشعر من اللاشعر ، واللحم
مما ليس لحما ؟ أمامنا ثلاثة قضايا كبرى : الواحدة
أن الاشياء متباينة بالذات . والثانية أن لا يخرج
الوجود من اللاوجود . والثالثة ان الكل يتولد من
الكل . أو ان أي شيء يتولد من أي شيء .

فاذا أردنا الاستمساك بها جميعا ، قلنا إن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤١ .

الاشياء موجودة بعضها في بعضها على ما هي ، وان
الكل في الكل ، أي ان الوجود مكون من مبادئ
لا متناهية عددا وصفرا هي طبائع أو جواهر مكيفة
في أنفسها ، تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة ،
فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ، ويتمين لكل
جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه ، بحيث يكون كل
جسم عالما لا متناهيا يحوي الطبائع على اختلافها
كلا منها بمقدار ، فيختلف الظواهر والاسماء •
واذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في
الصغر عظمية ولحمية ودموية • بل ان المبادئ
جميعا تلتقي في كل ذرة تقع تحت الحس ، فلا يوجد
جسم محسوس هو متجانس مهما دق ، بل المتجانس
الطبائع الأولى • لذلك سماها بالمتجانسات ، التي
هي أدق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كل هو
أبيض خالص ، أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ،
ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح انه طبيعته ،
فيعرف به ويتميز عما عداه • فالكون والفساد
استحالة شيء الى شيء يزيد بعض الطبائع فيظهر
للحواس ، أو ينقص فيخفي عليها ويظهر غيره •
وبعبارة أخرى « الكون ظهور من كمن » والفساد

• كمون بعد ظهور ، دون أي تغير في الكيفية (١) •

ومن الملاحظ أن أرسطو يسمي هذه البذور باسم متشابهة الاجزاء ، أو المتجانسات ، وليس هناك أدنى اشارة الى هذا اللفظ في النصوص التي بقيت من مؤلفه ، وليس هناك ما يدل على أن أنكساغوراس قد استخدمه . وإنما نسبه اليه أرسطو وردده ثيوفراستس ، والشرح المدرسيون ، وإنما أطلقه أرسطو لمشابهة الجسيمات أو البذور للأجسام أو الاشياء ، أو لتجانس الطبائع في الجزء والكل ، ولا شك أن هناك فرقا بين بذور أنكساغوراس وبين لفظ « المتجانسات » الذي نسبه اليه أرسطو ، اذ ليست البذور متجانسة ولكنها متباينة فيما تشتمل عليه من طبائع وكيفيات ، كما أن أجزاء البذرة الواحدة ليست متشابهة ، أو متجانسة لأن أنكساغوراس قد رفض فكرة العناصر البسيطة لدى أنبادوقليس فليست البذور عنده كبذور أنبادوقليس - في حالة انفصال ، ولكن كل بذرة تحتوي على جميع الكيفيات التي في الكل ، وبذلك يكون الجزء مساويا للكل كما وكيفا ، فهو

• (١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ •

• بذلك متجانس معه مشابه له (١) •

ونظرية البذور هذه قديمة ، اذا كانت الاشياء كلها معا جسيمات لا حد لها ، في خليط غير متميز ، فلا خصائص تعدد كل جسم منها أو كيفيات تعين أي شيء فيها ، فالمزيج الاول من البذور مختلط كل الاختلاط لا يتميز فيه شيء ، فليس متحركا بذاته ، لأن الجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ، فكان لا بد من قوة تخرجه الى الحالة التي عليها الموجودات ، فالتفسير الآلي للحركة غير مقنع ، كما أن حلة الحركة لا تكون مصادفة أو اتفاقا ، لأن الاتفاق ليس الا لفظا نستتر به عجزنا عن اكتشاف الملة ، كما أن الصدفة ليست الا لفظا أجوف اخترعه الشعراء ، ولكن العقل حلة اللف الاشياء وأصفاها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، اذ لو كان متمزجا بشيء آخر أيا كان لشابهه سائر الاشياء ، ولما استطاع وهو يمتزج أن يكون بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص مفارق ، عليم لكل شيء ، قادر على كل شيء متحرك بذاته •

واذا ما علمنا المكانة الرفيعة التي يحتلها العقل

(١) على سلمي النشر : ديوتريطس من ٤٠٠ •

كاملة للحركة في تاريخ الفلسفة لا بد لنا من أن نورد النص الحرفي كاملا لأراء أنكساغوراس في هذا المجال : « كل الاشياء تشارك في جزء من كل شيء ، بينما العقل لا نهائي ويحكم نفسه بنفسه مفارق لا يمتزج بشيء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، وكان ممتازا بغيره ، فانه كان سيشارك في كل الاشياء ، ما دام مختلطا بغيره ، لأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء » .

ولما كانت الاشياء المختلطة به ستحول دونه ، فلا يسيطر على شيء بنفس التي له الآن وهو مفارق ذلك انه ألطف الاشياء وأصفها ، عالم بكل شيء قادر على كل شيء ، مسيطر على كل الاشياء ، صغيرها وكبيرها ، وما لديه الحياة منها ، والعقل هو الذي لديه القدرة على احداث « الثورة » الكلية ، ومن ثم كان بدء الحركة بدأت من نقطة صغيرة ولكن الثورة أو الحركة - امتدت الى مساحة أكبر ، ولا زالت ممتدة وكل الاشياء التي امتزجت وانفصلت وتميزت معروفة بالعقل ، والعقل نظم الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون ، وكذلك هذه الثورة التي عنها تدور النجوم والشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها ،

فهذه الثورة أحدثت الانفصال فانفصل المتخلخل عن المتكاثف ، الحار عن البارد ، والنور عن الظلمة والجاف عن الرطب ، وهناك أجزاء كثيرة في أشياء كثيرة ، ولكن لا ينفصل شيء عن شيء أو يتميز تماما الا العقل ، العقل كله متشابه ، كبيره وصغيره ، بينما لا شيء آخر يشبهه - أي شيء آخر ، ولكن كل واحد من الأشياء كان وسيكون متشابهها لتلك الأشياء التي تغلب عليه » .

انطلاقا من هذه الافكار نلاحظ أن العقل عند أنكساغوراس بسيط ، بينما سائر الموجودات مركبة ، وهو بسيط حتى يكون مساويا لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف ، وإذا كانت بعض الكائنات تحوي من العقل أكثر مما تحويه كائنات أخرى ، فذلك تفاوت كمي فحسب ، والعقل مفارق حتى يكون نافذا في جميع الأشياء لا يحول امتزاجه دون تأثيره على الكون أو على الكائنات ، ثم يتصف العقل عند أنكساغوراس بالعلم لأنه منظم للكون محدث للحركة الأولى في الوجود .

ويبدو أن أنكساغوراس قد خالف من تقدمه من الفلاسفة فلم يستخدم العقل في مرحلة تكوين العالم ،

كما أنه لم يجعل هذا المبدأ الجديد علة غائبة في العالم فيكون العقل سر النظام الدائم فيه ، والذي لا شك فيه أن أنكساغوراس لم يجعل من العقل ذاتا سامية لها وجودها المستقل عن العالم ، أو بالأحرى ذاتا الهية ، فلا يبدو العقل لديه أكثر من نار هيرقليطس • أو المحبة والكراهية عند أنباذوقليس • وان أضفى عليه من صفات السمو كاللطف والنعيم والعلم والقدرة والبساطة والمفارقة (١) •

ولكن هذه الصفات تظل بحاجة الى ذات تتقدم بها • لذلك نلمس أن سقراط وأفلاطون وأرسطو يوجهون النعمة لفكرة أنكساغوراس رغم إعجابهم بها ، فليست فكرة العقل لديه كالاله الذي ينزل عن طريق الآلة في المسرحيات ، فحينما تبلغ الدراما عقدها ولا يجد مخرجها أو مؤلفها مخرجاً لها ليصل بالمسرحية الى نهايتها يقحم فكرة « الآلة » ليحل الاشكال •

ولم يقف تفكير أنكساغوراس عند حدود العقل وتفسير العلة الفاعلة للمفارقة ، بل نراه يهتم

(١) علي سلمي النشر : ديوقريطس ص (٤٠٢-٤٠٣) •

بالظواهر الفسيولوجية أكثر من الظواهر الكونية،
لأن العقل ينظره يدل على حركة الكائن الحي أكثر
مما يدل عليه لفظ الروح .

« ففي البدن كانت جميع الأشياء معا حسب
مفهوم أنكساغوراس ، لا نهاية لها في العدد والصفر،
كانت عبارة عن جسيمات لا حد لها في خليط غير
متميز ، حيث لا خصائص أو كيفيات تميز شيئا
فيها ، ثم حرك العقل هذا المزيج في إحدى نقطة ،
حركة صغيرة ، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر
متعددة متتابعة ، حتى عمت الكل ، فانفصلت
الأشياء نتيجة الحركة الدائرية ، إذ لا تشبه سرعتها
سرعة أي شيء من الأشياء الموجودة الآن بين الناس،
بل تفوقها مرات كثيرة .

أول ما انفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحر
عن البارد ، والنور عن الظلمة ، واليابس عن
الرطب ، واجتمع الكثيف والرطب والبارد والظلام
في المركز ، بينما ذهب المتخلخل والحر واليابس
خارجا الى أبعد جزء من الأثير .

المرحلة الثانية انفعال السحب والماء والأرض
والأحجار عن الهواء ، إذا انفصل الماء من السحب

والتراب من الماء ، وتجمع التراب وتجمد فكانت
الأحجار بفعل البارد ، واندفعت الحجارة بقوة
خارج الماء ، وهكذا انفصلت الأجرام السماوية عن
المركز ، اذ ليست هي الاحجارة ملتهبة ، أما الالتهاب
فيها فبسبب السرعة الفائقة للحركة الدائرية (١) .

وليست الأرض في نظر أنكساغوراس ، سوى
قرص مسطح معلقة في الهواء ، لأنه لا خلاء فيها ،
تماما كما يظل « البالون » معلقا يحمله الهواء نتيجة
الهواء المتفوخ فيه . وتستمد الأنهار مياهها من
المياه الجوفية ، لأن الأرض جسم أجوف ، ويفيض
النيل صيفا بسبب سقوط الامطار وذوبان الجليد
على جبال الحبشة . والشمس والقمر والنجوم
تدور بفعل الحركة الدائرية للأثير ، وهناك أجسام
أخرى تدور مع أننا لا نراها ، وليست هذه الكواكب
الا أجساما نارية ، ويستمد القمر ضوءه من
الشمس ، والقمر جزء من الأرض ، انفصل عنها
وفيه جبال وسهول ووديان ، كما أن انكساغوراس
يعتقد بأن القمر مسكون بالأحياء ، وخسوف القمر

(١) علي سلمي النشر : ديوقريطس من
٤٠٦ - ٤٠٧ .

يكون لأن الارض تحجب نور الشمس عنه ، أو بفعل مرور كواكب أخرى أمامه ، كما أن كسوف الشمس لأن القمر يحجبها عنا ، والنيازك والشهب يرى أنها ليست سوى أجسام قفزت من الكواكب بفعل الحركة السريعة لها ، والبرق والرعد نتيجة الحرارة في السحب ، وتهب الرياح نتيجة تخلخل الهواء بفعل حرارة الشمس .

كنا قد أشرنا الى نظرية أنبازوقليس حول تعرف الاشياء بأضدادها ، وان التشبيه يدرك بالتشبيه ، ولكن زميله الحكيم أنكساغوراس يمارسه في هذه النظرية ويرى ان التشبيه لا يؤثر في الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، فالابصار يتم نتيجة انعكاس صورة الجسم المرئي في حدقة العين ، ولكن لا تتم الرؤية اذا كان الجسم المرئي من نفس لون الحدقة ، ولذا تتمذر الرؤية ليلا ، حيث تكون الاجسام مظلمة كلون انسان العين ، وكذلك يتم اللمس والذوق ، فالانسان لا يدرك الجسم الحار اذا كان في نفس حرارة اليد ، ولكن اذا كان أقل حرارة من اليد شعر ببرودته ، واذا كان أعلى حرارة شعر بدفته ، نحن اذن نمرف الحار بالبارد ، وكذلك العذب

بالمالح ، والخلو بالمر ، كل ذلك لأنها تباين حواسنا ،
ومن ثم فلا إدراك الحسي يبدأ بالحواس نفسها ،
كذلك يتم الشم والسمع ، يرتبط الشم بالتنفس
والسمع بالملح ، لأن العظام المحيطة به جوفاء يتردد
فيها الصوت •

ويرى أنكساغوراس أن كل احساس ينظوي على
ألم ، كوننا نشعر بالألم نتيجة الإفراط في الاحساس
أو إجهاد الحواس ، فالألوان الباردة ، والاصوات
المزعجة تولد الألم ، وقوة الاحساس ترتبط بالمضو
الاحساس ، فالعيون الباردة الصافية ، أقوى وأبعد
نظرا ، وكذلك الأذان الكبيرة للحيوانات الضخمة
تسمع الاصوات البعيدة ، بينما الأذان الصغيرة
للحيوانات الدقيقة لا تدرك إلا ما كان قريبا •

غير أن الحواس قاصرة ، بحيث لا يمكن إدراك
الحقيقة لها ، ولكن المعرفة العقلية هي وحدها التي
يمكن الاعتماد عليها ، فالحواس مثلا لا تدرك البذور
في الأجسام ولا وجود جسيمات اللون الاسود في
الثلج ، ولكنها تمكننا من ادراك الصفات الغالبة
فقط في الاجسام •

ديموقريطس :

إذا ذكرنا أنكساغوراس واستعرضنا أفكاره الفلسفية ، لا بد لنا من أن نستعرض أيضا حياة حكيم آخر كان معاصرا له ، عاشا في نفس القرن الخامس قبل الميلاد • ولكن شخصية ديموقريطس يكتنفها الغموض ذلك يعود الى شخصيته الغريبة أكثر من رجوعه الى فقدان بعض المعلومات التاريخية عنه ، فمستط رأسه أو بالأحرى يرجع أنه كان في أبديرا من أعمال تراقية ، ويؤكد هو بالذات في كتابه « نسق العالم الاصغر » بأنه كان رجلا صغيرا في شيخوخة أنكساغوراس، وأنه كان يصغره بأربعين عاما • وينطبق هذا القول تماما على تأكيد أبولودورس بأن : ديموقريطس ولد في الثمانين أولبيا (٤٦٠ - ٤٥٧ ق م) •

وعلى العموم فالأقوال متضاربة ومتناقضة حول ولادة هذا الحكيم الكبير فهناك من يرى أو بالأحرى يفرض بأن ديموقريطس وأنكساغوراس كانا معاصرين لهيراقليطس وأنهم ولدوا جميعا في مستهل القرن الخامس قبل الميلاد •

كان والده الذي منح اسمه على أنه تارة

هيجستراتوس ، وتارة أخرى أثينوكريثوس ، وتارة
ثالثة داماسيبيوس ، صاحب ثروة ومركز اجتماعي
ممتاز في أبديرا . ويقال أنه استضاف اكسركس
أثناء زحفه على تراقية ، وتشير القصة الى أن
اكسركس ترك بعضا من أهل بيته عند مضيفه ،
وأن هؤلاء الذين تركهم ، هم الذين علموا
ديموقريطس في شبابه علم الفلك الشرقي
واللاهوت (١) .

ومما يروى أن ديموقريطس - وهو الابن
الثالث - أخذ نصيبه من الميراث بعد وفاة والده
عدا ونقدا ، وصرف كل هذه التركة على رحلاته
وتجواله ، كونه كان مولعا بالرحلات ، فزار مصر ،
وتعلم الرياضيات فيها من الكهنة ثم اتجه الى
الشرق ، فذهب الى ايران ، ثم الى الهند فعايش
الفلاسفة الهنود وتجادل معهم في الافكار العقلانية .
ويقال أنه كان يكثر من الخلوات التأملية ،
خاصة بين القبور ، لأن هذه العادة كانت معروفة
عند حكماء وفلاسفة الشرق . وتشير بعض

(١) علي مسلمي النشار : ديموقريطس ص ٦ .

النصوص التاريخية الى أن ديموقريطس قد سمع الى أنكساغوراس ، ولكن على الرغم من أنه لا يوجد شيء متناقض ومختلف في عمريهما يجعل هذا الاستماع مستحيلا ، فقد تمت المقابلة بينهما على الأرجح خلال زيارة ديموقريطس القصيرة لأثينا . وذلك ظاهر في آثار ديموقريطس التي توضح تأثير أنكساغوراس في بعض نظرياته .

ومهما كانت المشكلة سواء سمع ديموقريطس الى محاضرات أنكساغوراس ، أو تعلم على سقراط ، أو تأثر بالفيثاغورية ، فقد كان واسع العلم ، كثير المعرفة ، له أبحاث ودراسات شاملة كل المعارف التي وجدت في عصره . عمر ديموقريطس طويلا بين تسمين عاما وبين مائة وتسعة أعوام . وقيل أنه أصيب بفقدان البصر قبل أن يتوفى ، بل وقيل أكثر من ذلك أنه جعل نفسه أعمى ذاهبا الى أن ما يستطيع أن يراه بعين النفس هو أصدق وأجمل من الأشياء التي يراها بالعين الجسمية . وهناك حكاية فحواها أنه لما أدرك أن قدراته أصبحت تتضائل ، فضل ، أن يموت رافضا أية مساعدة للتقوية أو المعالجة ، ولكن خلال إصابته بالثيسوفوريا بمد ذلك ، أطال حياته باستنشاقه

لأرغفة الخبز الحارة، ولهذا لم يمنع شقيقته - وهي في حالة حزنها على موته البطيء - من أن تشارك في احتفال بهيج * وسواء أكانت هذه القصة صحيحة أم كاذبة ، فإنها تؤكد قوة عزمته من ناحية وشعوره الطيب تجاه الآخرين من ناحية أخرى *

ديموقريطس والنظرية الذرية :

عندما طلع الفيلسوف لوقيبوس بنظريته الذرية ، أخذ ديموقريطس العناصر الرئيسية من هذه النظرية دون أن يجري أي تعديل جوهري عليها ، بل حاول أن يجعلها أكثر دقة وتحديدا ، فقال بأن طبيعة الأشياء الأبدية هي موجودات صغيرة ، غير محددة عددا ، وافترض المكان على أنه لا متناهي في الامتداد : ومع أن هذا الرأي يوافق ما قاله لوقيبوس ، ولكنه أكثر المبررات المرتبطة به وضوحا ودقة *

لقد وافق ديموقريطس لوقيبوس على كافة كلامه عن الجزيئات النهائية باعتبارها ذرات ، وحتى على ما قاله حول الأجسام المؤلفة ، والمكان الذي شبهه بالغلام * ولكنه أضاف إلى هذه الآراء

اسم اللامحدود للمكان ، كما أضاف الاشكال للذرات ، وهو اسم منسجم تماما مع الجزء الهام الذي يلعبه شكل الذرات في مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هي اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التي حلها لوقيبوس بمهارة .

ويقول الدكتور علي سامي النشار (١) : « ولم يقبل ديموقريطس - متبعا خطوات أستاذه - الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده في مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » كما وصف الخلاء لا على أنه « غير حقيقي » كما فعل لوقيبوس ولكن على أنه « لا شيء » يقابل الاصطلاح الذي اخترعه ببساطة : وهو « الشيء » الذي يصف به الذرة . ومن ثم يأتي دفاع لوقيبوس الشهير عن وجود الخلاء ضد الرأي الايلي عند ديموقريطس على شكل أن « الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء » . ويبدو أن أرسطو قد اقترح أساسا آخر ، لو انتمى حقيقة الى ديموقريطس فانه سيوضح بأكبر درجة

(١) ديموقريطس ص (١٧ - ١٨)

تصور الخلام - لقد اكتفى لوقيبوس بالحديث عن الخلام - واكتفى الايليون بانكار وجوده على الاطلاق واعتبروه غير حقيقي وغير موجود ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين - كما يرى أرسطو - أطلق على الخلام « اللاشيء » أو « اللاحقيقي » - وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلام ، وأن يؤكد بجرأة فائقة هو ولوقيبوس أن وجوده يأتي من اللاوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضييه بالعبارات وبالجمج » .

ويخلص الدكتور النشار من مناقشة هذه الافكار الى القول : « ولقد جمل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديدا بتحليله الدقيق لفكرة « الخلام » . كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيده أيضا للفكرة الأساسية للضرورة انما كان تمحيصا مسبقا للأساس الميتافيزيقي ، ليس من أجل النظرية الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا الى أي نظرية علمية عن العالم . وهذه هي في الواقع الخاصية التي تظهر من خلال عمله (١) » .

(١) ديموقريطس ص (٢٢ - ٢٣) .

ان ديموقريطس لم يكن ذو عقل ، يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة ، وآرائه في كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقتة الى ميادين غير معروفة بالنسبة الى لوقيبوس ، وعلى وجه خاص ، ونظرا للعلم الذي أوضحه ديموقريطس بوفرة فانه كان مستعدا الى ان يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيقية التي قبلها ، *

خلق الأشياء :

ولما كانت الأسس العامة لنظرية الذرة عند ديموقريطس لا تحتوي على أي تعديلات تلفت النظر وتستحق الاستعراض والمناقشة ، فقد أصبح من الضروري علينا أن نتلفت الى الاجزاء الفردية لهذه النظرية ، التي أجرى عليها ديموقريطس بعض التغيرات والتعديلات حتى تمكن من الباسها ثوب جديد جاء معبرا ومجسدا نظريته الثاقبة المميزة لاتجاهه العام . وخاصة ما يرتبط بدوام المادة كأساس للمتطلبات الفيزيقية ، نظرا لعدم قابليتها للتحطيم ، وذلك لصلابتها التي تجعلها غير قادرة لأن يؤثر فيها ، ولصغرها الذي يموذ الى الحقيقة القائلة بأنها « بدون اجزاء » *

ونلاحظ أن ديموقريطس اعتمد على فكرة
 الصلاة عندما حاول أن يبرهن على بقاء ودوام
 المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتمديلاته
 الخاصة . ولقد أشار جالينوس من جانبه الى هذه
 النقطة وماهية الخلاف حولها بين مدارس الذريين
 المختلفة فقال : « منهم آيدوا أن الأجسام الأولى
 لا يمكن أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل جماعة أبيقور
 سلموا بأن الذرات لا تقبل الكسر لصلابتها ،
 والبعض الآخر مثل تلامذة لوقيبيوس سلموا بأن
 الذرات لا تنقسم بسبب صغرها » .

مما لا شك فيه بأن لوقيبيوس قد جعل للذرات
 « خواص أولية » هي عبارة عن الحجم والشكل ،
 وبعده جاء ديموقريطس ففسر متضمنات أفكار
 وآراء لوقيبيوس بمنطق جديد وبتركيب غير متردد .
 ولكن الاختلاف بين لوقيبيوس وديموقريطس ظاهر
 بين فيما يتعلق بحجم الذرات ، ذلك أن عدم قبول
 ديموقريطس للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله
 يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات
 كبيرة جدا ، وكان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات
 له نفس الخاصية ، لقد سلم لوقيبيوس بأن الاختلافات
 في الاشياء المركبة يرجع بأكبر قدر الى اختلافات

شكل الذرات المكونة لها • وأن ملاحظة الاختلافات
المظلمة في الاشياء تقودنا الى قبول العديد من
الأشكال المختلفة للذرات •

ولما كان ديموقريطس يفوق أستاذه عمقا وتفكيراً
وتركيزاً ، فقد لاحظ أن الاختلافات الناجمة عن
الشكل الذري ، لا متناهية عدداً • وليس هناك من
سبب يوجب أن يكون أي شيء من نوع معين والا
يكون من نوع آخر • ومن الطبيعي أن تتبع
الاختلافات اللامتناهية في الشكل الاختلافات
اللامتناهية في الحجم ، لأنه من خلال تحديدات
نفس الحجم ، لا تنتج الا اختلافات محددة في الشكل ،
ولا يمكن أن نحصل على اختلافات أكثر في الشكل
الا بزيادة في الحجم •

ولما كان ديموقريطس يرى وجوب القبول بفكرة
وجود ذرات كبيرة جداً ، لم يكن رأيه هذا معرضاً
لنفس الاعتراض ، وحاول تضيق شقة الخلاف
فسلم بأن الذرات حاصلة على كل نوع من الشكل
والحجم •

وتصور أيضاً ديموقريطس أن جميع الذرات
كائنات متجانسة تماماً في الجوهر المادي ، وهذا

التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب
الذري . كما أنه الحالة الوحيدة التي تمكن المذهب
المادي من أن يدعي وحد أساسية في وصفه للعالم ،
وكذلك بالنسبة للاختلافات الثلاث للذرات ، وهي
الشكل والوضع والنظام ، الذي عبر عنهم
ديموقريطس بهذه الاصطلاحات « الاتزان »
و « الدوران » و « التماس » .

ويبدو أن ديموقريطس حتى يحافظ على
التوفيق في خلق الاشياء قسّم الوجود الواحد
المتجانس ، الى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة
غير المحسوسة لتناهيها في الدقة ، ووضمها في خلام
غير متناه لتتحرك فيه ، فتتلاقى وتفترق ، فتحدث
في تلاقيها الكون والفساد . وذهب الى أنها قديمة
من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود ، وانها
دائمة من حيث ان الوجود لا ينتهي الى اللاوجود ،
وأنها متحركة بذاتها . وواحدها الجوهر الفرد أو
الجزء الذي لا يتجزأ ، فانها جميعا امتداد فحسب ،
أو ملام غير منقسم . فهي متشابهة بالطبيعة تمام
التشابه ، وليست لها أية كيفية ، ولا تتمايز بغير
خاصيتين لازمتين من معنى الامتداد ، وهما الشكل
والمقدار : أما الشكل فمثل AN ، NA ، ومنها

المستدير والمجوف والمجرف والمحدب والأملس والخشن الى غير ذلك ، وأما المقدار فيتفاوت مع ابائه القسمة ، وخلوه عن الثقل ، كذلك يتميز الغلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل . وليس الغلاء عدما ، ولكنه امتداد متصل متجانس ، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويعرف ديموقريطس الملاء وجودا ، والغلاء لا وجودا ، ويعتبر أنهما علتين ماديتين على السواء (١) .

والنفس عند ديموقريطس مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة ، من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الاجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركا . فالنفس جسم ناري . وهذه الجواهر منتشرة في الهواء ، يدفعها الى الاجسام ، فتتغلغل في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل آن . وما دام التنفس دامت الحياة والحركة (٢) . وهي أوفر عددا في مراكز الاحساس والفكر ، أي في أعضاء الحواس والقلب والكبد والمنخ ، فانها تكتسب

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة ماف ١٠١٠. وكتب الكون والفلسف ماف ٨٠٠ .
(٢) أرسطو : كتب النفس ماف ٢ .

الحساسية اذا توافرت • وما دامت حاصلة كلها في
 البدن دام الشعور ، فاذا ما فقد بعضها كان النوم
 واللاشعور ، واذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ،
 واذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقي أي فناء
 الجسد ، وتحقيق الادراك الحسي ان بخارات لطيفة
 تتحلل من الاجسام في كل وقت محتفظة بخصائص
 الجسم المتحللة منه ، فهي صور وأشياء تفعل في
 الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم في
 الشمع ، وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك • وانما
 يختلف انفعاليا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة
 للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الاجسام المنة
 والحامضة ، بينما الملساء تؤلف الاجسام الحلوة ،
 وهكذا • وأما الفكر فما هو الا الحركة الباطنة
 التي تحدثها الاحساسات في المخ ، أو هو الصورة
 المحسوسة ملطفة ، فان الاحساس هو المصدر الوحيد
 للمعرفة — فلم تخرج عن المادة — واذن فليس للانسان
 أن يرجو خلودا ، وانها سمادته في طمأنينة النفس
 وخلوها من الخرافات والمخاوف ، وتحقق هذه
 الطمأنينة بالملم بقانون الوجود والتسليم له ،
 والتمييز بين اللذات ، والتزام الحد الملائم فيها ،
 فان تجاوز الحد يجر الأثم •

ويبدو أن ديموقريطس قد قال بالمذهب الآلي
وصاغه في قالب جديد حيث قال ان كل شيء امتداد
وحركة فحسب ، ولم يستثن النفس الانسانية ولا
الآلهة فذهب الى أنهم مركبون من جواهر كالبشر ،
ولكن تركيبهم برأيه أدق ، لذلك هم أحكم وأقدر
وأطول عمرا بكثير . ولكنهم لا يخلدون ، لأنهم
خاضعون للقانون العام ، أي للفساد بعد الكون
واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة
من المقاومة ، والحركة ، والتصادم ، دون أية غائية
أو علة خارجة عن الجواهر ، مثل المحبة والكراهية ،
ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ، ودون
أية كيفية .

ويعتبر ديموقريطس أن المعرفة الحقة توجد في
العقل ، كون العقل صدى للحس ، يرتفع فوق
الحس ويدرك اللامحسوسات ، مثل الجواهر
والغلاء .

أبقراط والذكر والأنثى والجنين :

بعد أن قدمنا لمحات خاطفة عن عدد من الحكماء
الذين عاصروا أبقراط ، وكانوا على علاقة متينة

معه تعود الى أبقراط لنستعرض بعض ارشاداته ونصائحه الطبية التي قدمها لأبناء الانسانية لتكون على مرور الأزمان والاجيال نبراسا ينير الطريق للأطباء ، وللعاملين في حقول المحافظة على الصحة الانسانية العامة .

يقول أبقراط وهو يتحدث عن علة كون الذكر والأنثى وكثرة الولد وقلته وعلة التوأم وتماام الأعضاء ونقصها : « ٠٠٠ اذا قوي زرع المرأة والرجال جميعا كان الولد ذكرا ، وان رق زرعهما وضعف كان أنثى ، وان في زرعهما جميعا الذكران .والأناث ، عرفت ذلك من نسوة كن يلدن أناثا فتزوج بهن غير أولئك الأزواج فولدن عندهم ذكورة ، وتزوج أزواجهن غيرهن فولدن ذكورة . وهكذا عرف ذلك فيمن تولد لهم ذكورة ، ولولا تضاد المنصرين الفاعلين لكان الولد كله ذكرا أو أناثا ، وأنه اذا غلبت على الزرع الحرارة كان الولد ذكرا ، وان غلبت عليه البرودة كان الولد أنثى ، ولذلك صار الذكر أسرع حركة وأجهر كلاما ، وصار ذكره باردا متديا فهو يقذف الزرع لحرارته الى داخل قذفا قويا ، فأما الأنثى فهي أبطأ حركة وأرطب نعمة ، وقبلها فائز منقبض الى داخل ،

ويتنصب لذلك زرعها في الرحم انصبابا لكثرة
رطوبتها ، ولذلك صرن النساء أسرع ادراكا في
الرحم وأسرع انقطاع ولادة لأن الشيء الضعيف
الناقص أسرع ادراكا وانتهاء من التام القوي .

ومن علل الذكر والأنثى أيضا هبوب الرياح ،
لأن الجنوب ترخي الأبدان وتذيب الزرع فيخرج
رقيقا نيا غير نضج ، والشمال تصلب البدن وتمنع
الحرارة من الانتشار فيخرج الزرع وقد أنضجته
الحرارة ، وذكر ان الرعاة يعرفون ذلك في فعل
الرياح في نتاج غنمهم ، ولذلك صار المشايخ
والفلمان أكثر ولدهم الاناث وأكثر ولد الشباب
الذكورة لقوة حرارة الشباب وضعف حرارة أولئك .
وملاك ذلك كله باعتدال ، فان الحرارة الشديدة
تحرق الزرع والحرارة الضعيفة تمجز عن انضاجه ،
وقال ان السمان من الناس وسائر الحيوان يقل
زرعهم فيقل لذلك ولدهم ، وكذلك أيضا أمر
عظام الشجر يقل ثمرها لأن أغذيتها تذهب وتتفرق
في تربية أبدانها وأغصانها ، ولذلك تكسح الفلاحون
أغصان الشجرة لتصير أغذيتها زيادة في ثمارها
دون الاغصان ، وهذا بيّن في الفيلة فانها تلد في
اثنا عشر سنة مرة ولدا واحدا وتلد السنابير

والكلاب والجردان في السنة مرارا ، وفي كل مرة
هذه أولاد *

وقال أبقرط ان السمان من الناس أقل عمرا
من المهازيل ، لأن السمن يسد مجاري أبدانهم
فتختنق الحرارة الفريزية فيها فتتلف من أدنى
علة ، فأما المهازيل فان مجاري أبدانهم واسعة
وحرارتهم أقوى ، وقد اتفق قول أبقرط هذا في
تشبيه كون الناس يكون الشجر وسائر الحيوانات
وهما الفاضلان المبرزان ، وقال أبقرط ان الزرع
اذا جرى من يمين الرجل الى يمين المرأة كان الولد
ذكرا وان جرى الزرع من يسار الرجل الى يسار
الرحم كان الولد أنثى وان جرى من يسار الرجل
الى يمين الرحم كان الولد أنثى مذكرا وان جرى من
يمين الرجل الى يسار الرحم كان الولد ذكرا مؤنثا ،
وقد يكون جماع واحد عدة أولاد مثل ما يكون من
الكلاب والغنازير *

أما الحبل وعلاماته فيقول عنه أبقرط : ان
ضمرت ثدي الحبالى أسقطن وان ضمرت إحدى
الثديين أسقطت الجنين الذي في شق الثدي الفامرة ،
وان حسن لون المرأة دل على أن الجنين ذكر ، وان

قبح لو نها دل على أن الجنين أنثى ، ومعناه أن الذكر
 حار والأُنثى باردة والحرارة تحسن اللون، والبرودة
 تقبحه وتخضره ، وإذا أردت أن تعرف هل تحبل
 المرأة أم لا فأجلسها على كرسي مثقوب واغطها
 بالثياب ، وبخر تحتها بقسط أو سندروس أو عود
 فان وجدت ريح البخور من منخريها فانها قد تحبل
 والا لم تحبل ، وان لم تخرج الرائحة من الأنف دل
 على أن في مجاري البدن والرحم مفسدة ، فان
 شربت المرأة حسلا ممزوجا عند النوم تركت المشام
 فان أصابها مفص حول السرة فهي حبلى والا فلا ،
 وان رفعت المرأة في قبلها الثوم ونامت عليه ووجدت
 من الفد رائحة الثوم فهي حبلى ، وان لم تجد فليس
 بها حبل .

وقال أبقرط ان كانت في الجانب الأيمن من
 الرحم قرحة ثم حملت المرأة كان ولدها أنثى ، وان
 كانت القرحة في الجانب الايسر من الرحم ثم حبلت
 المرأة كان الولد ذكرا ، لأن القرحة تشغل موضعها
 فلا يكون فيما يلي القرحة الجنين ، وقال أيضا من
 صفر من النساء وكانت بيضاء حمراء كانت أكثر
 حبلا ممن عظم منهن ، أو كانت حمراء شقراء ،
 وقال أيضا ان المرأة الباردة جدا لا تحبل لأن البرد

يجمد الزرع ، والحرارة جدا لا تحبل لأن الحرارة
تحرق الزرع ، وكذلك اليابسة والرطوبة جدا ، لأن
اليبس يجفف الزرع والرطوبة تزلقه ؛ تخرجه .

في الأسنان وفصول السنة :

قال أبقراط وهو يتحدث عن الأسنان وفصول
السنة واختلاف الليل والنهار : ان فصول السنة
وأسنان الناس وأبدانهم تتجزئ على سبعة بعدد
السبعة الكواكب ، وبين تلك الاجزاء ثم جزءها
على أربعة أربعة ، فأول الأسنان الصبي وهو
معتدل من جوهر الهواء والدم ، وإنما سبق سلطان
الدم لاعتداله ولأنه منه تكون التريية والفرح
والنشاط ، ولأنه في البدن بمنزلة الماء المربي
للأشجار ، وهو متهيء لقبول الاشكال كالشمعة
والطينة اللينة التي تتصور منها ما صورت ، فإذا
انقضى سن الصبي بقيت الحرارة على حالها لأنها
فاعلة وتضفف الرطوبة لأنها منفعة ويجيء اليبس
فيقوم مقامها ، ثم يجيء سن الشباب الذي هو حار
يابس ، ثم تضفف الحرارة أيضا لأنها قد دبرت
سنين الصبي والشباب ، ويجيء البرد فيقوم مقام
الحر ويكون ذلك سن الكهولة التي هي باردة يابسة ،

ثم يبقى البرد على حاله لأنها فاعلة أيضا وتضعف
اليبوسة لأنها منفعة ويجيء من الشيخوخة وهي
باردة رطبة ، فهذه علة انتقال الانسان وتغير
قواها .

فأما الفصول فهي أربعة ، ولكل فصل ثلاثة
اشهر ، وثلاثة نجوم ، وان استواء الليل والنهار
الذي يكون بعد الشتاء هو أول الربيع ، وان طلوع
الثرثيا هو أول الصيف ، وغروب الثريا هو أول
الشتاء ، وانه في أول الشتاء تزرع الزرع وفي آخره
تفرس الغروس ، وان في أول طلوع الكلب وهو
الشمري يدرك أول الثمر ، وذكر ان الكلب يطلع
في وسط الصيف ، فأما فصول السنة الربيع ، وهو
معتدل يشبه الدم والهواء ، وله ثلاثة بروج وثلاثة
شهور ، وشهوره آذار ونيسان وأيار ، وبروجه
الحمل والثور والجوزاء ، وفي أول دخول الشمس
الحمل يستوي الليل والنهار فيصير كل واحد منهما
اثني عشر ساعة ، ثم يأخذ النهار في الزيادة على
الليل ، ويأخذ الليل في النقصان الى أن تأخذ الشمس
من الجوزاء ، فاذا خرجت منه جاء زمان الصيف
وهو حار يابس ، وله ثلاثة بروج وشهوره حذيران
وتموز وآب ، وبروجه السرطان والأسد والسنبلة ،

في أول دخول الشمس أول درجة من السرطان
 يكون النهار خمس عشر ساعة والليل تسع ساعات ،
 وذلك أطول ما يكون النهار وأقصر ما يكون الليل ،
 وهذا فصل الصيف ، ثم يأخذ النهار في النقصان
 والليل في الزيادة الى أن تخرج الشمس من السنبلة ،
 فإذا خرجت منها جاء زمان الخريف ، وهو بارد
 يابس أرضي وله ثلاثة أشهر وثلاثة بروج ،
 وشهوره أيلول ، وتشرين الاول ، وتشرين الثاني ،
 وبروج الميزان والمقرب والقوس ، وفي أول دخول
 الشمس الميزان يستوي الليل والنهار وهو الاستواء
 الثاني ، ثم يأخذ الليل في الزيادة على النهار ويأخذ
 في النقصان الى أن تخرج الشمس من القوس فيصير
 الليل خمس عشر ساعات والنهار تسع ساعات ،
 وذلك أطول ما يكون الليل وأقصر ما يكون النهار ،
 ويدخل عند ذلك زمان الشتاء ، وهو بارد رطب
 بلفسي مائي وله ثلاثة شهور ، وثلاثة بروج ،
 فشهوره الكانونان وشباط ، وبروج الجدي والدلو
 والسحبة ، وفي أول دخول الشمس الجدي يأخذ
 النهار في الزيادة والليل في النقصان الى أن تخرج
 الشمس من السحبة فتدخل الحمل فيعود الاستواء
 الاول ، فهذا فعلها أبد الدهر ، كلما بلغ النهار

غايته في الزيادة أخذ حينئذ في النقصان ، وكلما بلغ
 غايته في النقصان أخذ حينئذ في الزيادة فكذا
 الليل وكل حال من حالات الدنيا ، فان القمر اذا
 امتلا أخذ في النقصان ، واذا صار في المحاق أخذ في
 الزيادة ، وانما يزيدان الليل والنهار اذا زادا ،
 وينقصان اذا نقصا في كل يوم جزء من ثلثين أجزاء
 من ساعة ، وفي كل شهر وكل برج ساعة واحدة ،
 لأن النهار انما هو من طلوعها الى غروبها والليل
 من غروبها الى طلوعها ، والشمس مقامها في كل
 برج شهر لأنها تقيم في كل برج ثلاثين يوما ،
 وقطعها البروج الاثنا عشر هي السنة ، والساعة
 الواحدة هي جزء من أجزاء الليل والنهار ، والصيف
 هو صعود الشمس في فلکها ، والشتاء انحطاطها الى
 جهة الجنوب ، والربيع هو أخذها نحو الصعود ،
 حتى يستوي الليل والنهار ، فلذلك يمتدل عند ذلك
 الحر والبرد ، فأما الخريف فأخذها الى الانحطاط في
 جهة الشمال ، فالأزمنة والشهور والدهور والساعات
 والمواقيت وتغير الزمان من حال الى حال ، انما هو
 كما ترى بحركات الفلك الأعظم وبتحريكه ما دونه
 وتحريكه الشمس وبنقلها في فلکها •

الأغذية وما ينبغي أن يقدم منها أو يؤخر :

نلاحظ أن أبقراط يولي الناحية الغذائية اهتماما كبيرا ، ويوصي بما ينبغي أن يقدم منها ، وما ينبغي أن يؤخر فيقول : ان الناس في دهرنا هذا أخذوا من الطعام فوق طاقتهم فهلك كثير منهم بذلك ، وخلطوا الطعام القوي بالطعام الضعيف ، واللين مع اليابس ، فلما استقر ذلك في معدتهم انهضم اللين وبقي اليابس في المعدة ، وتولدت منه الامراض فصاروا يفتدون بطعام السباع ، فلما كثرت فيهم الامراض تجنبوا عند تزايد العلة الطعام الغليظ الذي نسميه طعام السباع ، فانتفعوا بذلك .

وينبغي أن يؤكل أولا ما لان من الغذاء ثم يؤكل بعده اليابس ، لأن الطعام اللين ينهضم سريعا ويسهل خروجه ، ويخرج اليابس بعده ، وللأغذية أربعة حدود ، أولها وقت الغذاء ثم مرتبته ، ثم كميتها ، ثم موافقته ، فاما الوقت والمرتبة فإن لا يأخذ طعاما إلا بعد ما يستشري الطعام الاول ، ويبدأ بما لان من الثمار مثل التين والخوخ والبطيخ ، وبعدها الفواكه القابضة ، ولا يبدأ باليابس من

الأغذية قبل ذلك ، لأن الغذاء اللين المريم ينهضم
 قبل اليابس البطيء الاستمرار ويطلب مخرجا ،
 فان لم يجد المخرج فسد وأفسد ما كان تحته من
 الغذاء اليابس ، وأما الكمية فان لا يأخذ من الغذاء
 الا بقدر قوة الانسان وشهوته ، وأما الموافقة فان
 يحفظ مزاج الجسم بما يشبهه ويوافقه من الغذاء
 في حال صحته ، ان كان المزاج حارا اغتذي بأشياء
 حارة ، وان كان باردا اغتذي بأشياء باردة ، فأما
 من كانت معدته مفرطة الحرارة فليأكل أولا أشياء
 باردة مثل السمك المعمول بالخل والكراويا ، ومن
 كانت معدته مفرطة الحرارة واليبس، وكان مهزولا
 فليأكل أولا الاشياء اللينة مثل التين واللوز
 والاسفيد باجات

في مرض أهل كل سن وفي كل فصل :

قال أبقرط : ان أكثر ما يصيب الأطفال من
 المرض قروح الفم ولين البطن ورطوبة الأذن وسهر
 وبنعال ، وأفيليسيا وهو الصرع ، وعلة ذلك كثرة
 رطوباتهم وضيق مجاري أبدانهم ، فإذا خرجت
 أسنانهم عرض لكثير منهم وجع اللوزتين والأنثيين
 والغنازير ، وإذا راهقوا اعتري كثيرا منهم حميات

مزمنة ورعاف ، فاذا شربوا أصاب كثيرا منهم نفث
الدم وقروح الرية والصرع ، وعلة ذلك عفونة
الدم وحدته فيهم ، واذا اكتهلوا أصابهم البراسير
والبهر والموم وهو الزكام ووجع الجنب ، وقروح
الرية ، وعلة ذلك فساد السودا وما يبقى فيهم من
فضول الصفرا ، واذا شاخو أصابهم تقطير البول
وسهر وفالج وضعف البصر ووجع الكلي وسعال
ورطوبة العين والأنف ، وعلة أكثر ذلك رطوبة
تفسد عصبهم *

ويهيئ في كل فصل من فصول السنة ما يشاكل
طبيعة ذلك الفصل من العلل ، فأكثر ما يهيئ في
الربيع علل الدم ، وفي الصيف علل الصفرا ، وفي
الخريف علل السودا ، وفي الشتاء علل البلغم ، ولأن
كل فصل ممتزج بالفصل الذي قبله وبعده فتد
يمرض في كل فصل بعض أمراض الفصلين اللذين
يتصلان به أعني الذي قبله والذي بعده *

علامات الأمراض الباطنة :

يرى أبقراط ان الدلائل على الامراض الباطنة
سبع ، الاول منها من المنظر ، كما يدل صفرة اللون

ويبيض الشفة ، وورم القدم على برد الكبد ، وكما يدل سواد اللون ويبيض الشفة على ورم الطحال ، ويدل حمرة الوجه مع الحمى الحارة على ورم الرية ، ويدل صفرة اللون والمين على اليرقان ، والثاني من جنس المضو بالألم ، مثل أوجاع الرأس والأمعاء والمفاصل ، ومثل وجع الترقوة اليميني الذي يدل على ألم الكبد ، والثالث من اللمس والمس كمن يوجد في معدته صلابة أو في أسفل أضلاعه ورم مستدير ، فيدل ذلك على ورم الكبد ، وإن كان الورم مستطيلا دل على ورم في عضل الكبد أو في الجلد التي فوقها ، والرابع ضعف المضو عن فعله كالمدة إذا ضعفت شهوتها أو هضمها ، أو المين إذا ضعف بصرها ، والخامس مما يخرج من فوق ومن أسفل ، فإنه إن خرج بالسعال من عرق الرية ورباطاتها شيء دل ذلك على عفونة الرية لأنها رخوة يسرع إليها المفن أو يخرج في البراز مثل غسالة اللحم فيدل على ضعف الكبد ، وإن خرج شيء يشبه الجلسود دل على قرح في الأمعاء ، وإن خرج في البول شبيه بالنخالة دل على قرح في الكلية ، والسادس من مشاركة الأعضاء بعضها بعضا في الوجع ، والسابع أن يستل المريض

• عن علة الألم •

ويستدل على الامراض من المرض نفسه مثل ذات الجنب فانه يدل على نفسها ، ويستدل عليها من معرفة عادة المريض وغذائه وصناعته ولونه وبصاقه وبوله وبرازه ، وما يحدث فيه من خير أو شر بعد أن ينام وبعد أن يعرق ، لأنه ان أعقبه النوم خيرا فهو علامة الخير ، وان أعقبه النوم شرا فهو علامة الشر ، ومن الدلائل على الأورام الباطنة ان من ورم دماغه فلا بد أن يمسك كلامه ويصيبه ارتعاش ، ومن رمت ريقه أصابه الخناق ، ومن ورم فم بطنه أصابه غثيان ، ومن ورم طحاله أصابه هزال البدن ، ومن ورم كليته أصابه عسر البول •

ومن كان كثير الخاط رقيق الزرع دل على كثرة رطوبة بدنه ورأسه وكثرة أمراضه ، وكان السقم أقرب اليه من الصحة ، ومن كان على خلاف ذلك كان أصح بدنا لأن أكثر المعفونات والفساد انما يكون من الرطوبات •

العلاج ووجوهه العامة :

يتعرض أبقراط في كتاباته الى قانون العلاج

فيري أنه ينبغي للطبيب أن لا يقدم على العلاج
الا بعد معرفة الداء ، فاذا عرف العلة معرفة شافية
عالجها بضدها ، ان كان المرض من حر برده ، وان
كان من برد سخنه ، وان كان من ييس رطبه ، وان
كان من رطوبة ييسه ، وان كان من الامتلاء أفرغه
وأخرجه ، وان كان من افراغ كثرة ملاء بأغذية
موافقة ، وان كان من تعب ودع البدن ، وان كان
من خوف أو حزن أدخل عليه السرور والأمن .

وينبغي للطبيب أن يعتني بإبطال علة المرض
أولا ثم يعالج حينئذ المرض ، وان يعرف أشياء
أولها مزاج المريض ، ثم سنه وغذائه في حال صحته ،
وما كان معتادا له من كد أو دعة ، وان كان صائما
عرف صناعته في الماء هي أو بقرب النار ، وبلاده
ومولده في وعور أو سهول ، أو في نجد أو جبال ،
في بدو أو في ريف ، ويعرف حال والديه في الصحة
والسقم ، فان أوفق الأشياء لكل أحد ما يولد منه
واعتاده بدنه ، فان العادة طبيعة ثانية ، وان دودة
السم ، ودودة الخل ، ان أخرجا عن السم والخل
الى السمن والمسل هلكتا ، واذا كان مزاج المريض
مفرطا في الحر عولج بدواء قوي في البرد ، وان
كانت علقته من برد شديد عولج بدواء قوي الحرارة ،

وكذلك القول في غير الحرارة ، وإذا عم الناس مرض واحد فالعلة حينئذ ليست من الأغذية بل من فساد الهواء ، فينبغي أن يلفظ ليتغير الهواء ، وإن يقدو الناس بلطف الاغذية، ويخرج الفضول عن البدن .

ويرى أبقراط أنه ينبغي للطبيب أن يستعين على المريض بنفسه وبخدمه وبالذين من خارج ، وأما ما يجب على المريض فإن ينتهي الى أمر الطبيب ولا يعصيه ، وأما الخدم فإن لا يخالفوا الطبيب ، ولا يؤذوا المريض ولا يضجرونه ولا يخبرونه بما يضمه أو يفرط في سروره فتضطرب لذلك طباعه ، وأما من خارج فإن يسخن الهواء إن احتاج الى تسخينه ، أو يبرد إن احتاج الى تبريده . وأن لا يخبره من يدخل عليه بشيء يغمه أو يفضبه أو يكسر قلبه فيزيده ذلك ضعفا ، وإن لا ينهيه من نومه بضجة أو صياح يسمعه الا أن يكون مسبوتا فإنه ينبغي حينئذ أن يخبر بكل ما يقلقه أو يغمه ويسهره ، وذلك أنه تقع بين المريض والمرض مصارعة ومنازعة ، فإن يماون الطبيب والمريض وخدمه على المرض غلبوه ، وإن أعان الطبيب أو خادمه المرض على المريض غلبه المرض ، وإن اشتغل المريض بعض ما يضره بشهوة شديدة لم يمنع

منه لأن الطبيعة تهضمه لشدة شهوتها له ، وإن
كرهت الطبيعة علاجاً نافعاً للمريض لم يكره
المريض عليه ، لأن الطبيعة لكراحتها لا تقبله .

علاج الأعضاء من الأمراض العادة :

في حالة إصابة الأعضاء بالأمراض العادة لا بد
من الاعتناء بمعالجتها ورد المتغير منها إلى مزاجه
الطبيعي ، وينبغي محاولة نقل الداء أو المرض من
فوق إلى أسفل ، ومن اليمين إلى الشمال ، ومن
الشمال إلى اليمين ، ومن الأعضاء الرئيسية إلى
الأعضاء الدنية ، وضرورة الانتباه إلى معالجة
الأعضاء الحسنة الجيدة الحس بغير ما يمالج به
الأعضاء السيئة الضعيفة الحس ، ولا بد هنا من
معالجة ما ظهر من الداء للعين ، وما كان من أعضاء
مخوفة مثل المعدة والمروء بأدوية لينة لأن المنفذ
إلى مثلها سهل ، وما كان من المرض في غور البدن
أو في عضو مصمت عولج بأدوية قوية لتقوي على
النفوذ إلى عمق العضو ، ومن الممكن محاولة التلطيف
لإخراج الداء من أسهل مخرجه فيخرج من البطن
بالإسهال ، ومن المعدة بالقيء ، ومن الصدر أو
الرية بالسعال ، ومن الدماغ بالفرغرة ، والسعوط ،

ومن الكبد والطحال والكلية والمثانة باغزار البول،
ومن البدن كله ان كان الدم غالبا بالفصد ، وان
كان البدن معتليا فبالاسهال واخراج العرق ، لكنه
لا يخرج من الدم الا بقدر قوة المريض وامكان
الزمان لأنه ان أخرج الدم من شاب محرور في زمان
الصيف زاده ضعفا ونهوكا -

يقول أبقراط : اذا عرض وجع في الرأس عولج
بالقيء ، وان عرض في السرة وما دونها عولج
بالاسهال ، وهذا يعني أن موضع القيء أقرب الى
الدماغ ، وموضع الاسهال أقرب من السرة ، والدواء
من فوق ومن أسفل ، والدواء لا من فوق ولا من
أسفل ، وينبغي أن يعالج في الصيف بالقيء وفي
الشتاء بالاسهال ، لأن الصفراء تطفئ في الصيف
عن المعدة ، ومن عرض له منخ من غير حمى وثقل
في الركبة ووجع الصلب نفه الاسهال ، لأن ذلك
يدل على كثرة البلغم ، ومن عرض له وجع في
الصلب وظلمة العين ومرارة الفم من غير حمى نفه
القيء ، لأن علته من الصفراء ، واذا أصاب الداء
الاعضاء الرئيسية القوية فهو رديء ، لأن الرئيسية
القوية تدفع المرض عن نفسها الى الاعضاء الدنية
الضعيفة فتعتل الضعيفة أيضا معها ، واذا كان

الداء في عضو ضعيف ثم انتقل عنها الى الاعضاء
القوية كان تحويله عنها أهون .

ويرى أبقراط أن ما نهك من البدن وهزل في
زمان طويل فينبغي أن يرد الى حال صحته في زمان
طويل ، وما نهك من البدن في زمان قصير فليرد الى
حال صحته في زمان قصير ، أي من أفرق من مرض
مزمّن أطعم الطعام قليلا قليلا ، ومن أفرق من مرض
قريب مثل اسهال كثير أو نزف دم أطعم طعاما كثيرا
لترجع اليه قوته مريما .

ان اخراج المادة في ابتداء المرض الحاد كما
يقول أبقراط أفضل من اخراجها في انتهاء المرض ،
وهذا يعني أن الطبيعة في ابتداء المرض يكون مثل
انسان قد عثر فهو محتاج الى من يقيمه ، واما في
انتهاء المرض فان الطبيعة تضعف فلا تكاد تقبل
الدواء . ان الاطعمة اللطيفة جدا لا تنفع في
الأمراض الحادة ولا في الامراض المزمنة ، فينبغي
أن يطعم المريض الى اليوم الرابع أغذية لطيفة جدا
مثل الماء الحار وحده أو ممزوجا بعسل ، ومن
الرابع الى السابع بما هو دون ذلك في اللطافة مثل
ماء الشعير ، ومن السابع الى أربعة عشر يوما بما

هو دون ماء الشمير في اللطافة مثل حسو البيض ،
ثم بعد ذلك بما هو أغلظ من البيض مثل الكمك
والبيض ، وإذا كان المرض في الصمود فينبغي لزوم
الأغذية اللطيفة الى أن ينتهي المرض .

أمراض الدماغ :

اتفق الحكماء والأطباء على أن أمراض الدماغ
المتأتية عن أوجاع في الرأس تكون على ثلاثة عشر
نوعا ، منها الصرع وهو افيلبسيا ، وسماه بعض
الحكماء بالسماه أو المرض الكاهني لأن منهم من
يتكهن ويظهر له الاشياء المجيبة ، ومنه الوحشة ،
والوسوسة ، والهذيان ، وفساد الخيال والمقل ،
والنسيان ، والتوحش في البراري مع الوحش ،
والسهر ، والسبات ، والدوي ، والدوار ، والورم ،
ويضاف الى هذه ستة أنواع أخرى من الصداع ،
منها السنورتا ، والشقيقة ، وأربعة أنواع من
الصداع تهيج من المزاجات الاربع ، ويجمع ذلك
كله علتان ، اما أن يكون الفساد من النفس والدماغ
وأما أن يكون بمشاركة المدة والمراق .

ويقول أبقراط وهو يتكلم عن الدماغ : قد
ينصدع حجاب الدماغ فيعرض منه ضربان شديد

ورعده ، ويبرد القلب ويسيل من المنخرين الدم ،
 فيتنبني أن يسهل البطن ويحشو حشوا فاترا ، وانما
 ينصدع من شدة الحر أو من شدة البرد ، فان أصاب
 صفاق الدماغ قطع فلا بد من الحمى والقيء ، أما
 الحمى فمن شدة الوجع ، وأما القيء فلان الرأس
 يجذب الصفرا ، ثم يتحدر ذلك الى المعدة ويهيج
 القيء ، وان أصاب الدماغ خدر وجد ضربان الأذن
 وثقلا في الرأس وكثرة البول ، وسالت من أنفه
 رملوبة ، فيتنبني أن يحلق الرأس بالموسى ويربط
 عليه زقا مملوئا من ماء حار فكلما برد الماء سخنه ،
 وربما كثر البول لشدة حرارة الرأس ، لأن الحرارة
 تذيب ما فيه من البلغم فيتحدر ذلك ويعرض منه
 تقطير البول ويضعف البصر ، وربما أصاب الدماغ
 ورم حار فلا يلبث أكثر من أربعة أيام فان نجى
 عولج بأدوية لينّة مذيبة للمادة مثل عنب الثعلب
 وبابونج وبنفسج وبزر كتان يطبخ جميعا بالماء ،
 ويصب من مائه على الرأس ويعطى على الرأس لبن
 النساء ، ويسقط لبن امرأة ترضع جارية من دهن
 بنفس ويلين البطن بخيار شنبّر وزبيب .

الزكام وعلاجه :

الزكام يأتي عادة من الحر أو البرد أو من

السدد ، فأما النسي يكون من الحر فعلى ضربين :
 اما من خارج واما من داخل : فأما ما يهيج من
 حرارة خارجة فانه يذيب رطوبة الدماغ ، وأما
 الذي يهيج من حرارة الدماغ فانه يجذب رطوبات
 البدن اليه ، فاذا كثرت فيه سالت الى الأنف ، والذي
 من البرد فانه أيضا على ضربين : اما من برد خارج
 أو من برد داخل ، فأما الذي يهيج من البرد الخارج
 فانه يحبس الرطوبات في الدماغ فتسيل ، وما كان
 من داخل فان الدماغ يتعصر به حتى تسيل
 الرطوبات من الأنف كما تسيل فضول البدن
 بالمشي ، ويستدل على العلة بالزمان والسن ومن
 حرارة ما يسيل أو بروده ، فان كانت العلة من
 البرد نفع منها أن يسخن الحجر ويرش عليه الخمر
 وينكب على بخاره وقد غطي الرأس ، وان كانت
 من الحر جعل مكان الخمر خل أحمر وينكب على
 بخاره ويصب على الرأس مياها باردة لطيفة مثل
 ما قد طبخ فيه البابونج والبنفسج والورد والنام
 والمرزنجوش والشحم ، وينفع النوعين جميعا أن
 يدق القسط والشيونيز أجزاء سواء ويصير في
 خرقة كتان ويشمه ، أو يتدخن بالسندروس ،
 والكندر ، أو يتبخر بالطرفا فانه جيد ، ويستحم في

الحمام ، ويدهن اليدين والرجلين والمقدمة والاثنيين
بالأدهان الحارة •

يقول أبقراط : ان حدث زكام أو سقطت لهأة
في وجع الرية فانهما يدلان على قوة الدماغ وصحته ،
فانه يخرج الفضول عن نفسه ، وربما فسدت
رطوبات البدن ، وصعدت الى الرأس ، فيكون منه
الزكام ، وان صعدت الى الحلق كان منه وجع
الحلق ، وان سالت الى العصب وكانت غليظة فاسدة
زجاجية كان منها الفالج ، وان سالت الى الرية كان
منها الربو ، وان كانت مغرطة الفساد والبرد
وخالطت الدماغ كان منها الصرع •

معالجة الحلق واللهاة :

قد تسبب أوجاع الحلق واللهاة المزيد من
الأوجاع وتؤدي الى ارتفاع الحرارة ، لذلك يرى
أبقراط ان من علاجها أن يوضع على الخززة الأولى
محبة ويحلق الرأس ويكمد بأسفنجة سفنة ،
ويتفرغر بسداب بري ، وصمتر بري ، وكرفس ،
أو بربر الجوز ، ورب التوت ، أو بالدواء الذي
يعمل بالخطاطيف ، وان جف الريق أخذت قضيبا

ورضضت طرفه وعوجته قليلا ولففت عليه الصوف
وأدخلته في الحلق حتى تنقيه من البلغم اللزج ،
وسهلت البطن بالايارجات وتتفرر بما وصفنا من
الأدوية والاعشاب .

والأدوية التي تنفع الحلق واللهاة في بدم الوجع
أدوية قابضة باردة ، وفي آخره أدوية مذيبة ، وفي
أوسطه أدوية تقبض قبضا يسيرا مع تلين قليل ،
فما يبدأ به من العلاج التفرغر بررب التوت وورد
يايس والسماق والمقص والمدس وعصير لحية
التيس ، وجلنار ، يطبخ بعض هذه التي سمينها
ويتفرغر بمائه ، أو يسحق بعضها وينفخ منه في
الحلق ، فاما في صعود الوجع فانه يتفرغر بماء
التين الملبوخ ، فاما الأدوية التي تذيب المادة فان
يتفرغر بماء قد طبخ فيه فودنج ومرزنجوش وأصل
السوسن مع ماء التين الملبوخ ، وأما اذا عتق الورم
وغلظت المادة فينتفمه أن يؤخذ من البورق والكبريت
ومن الحتليت ودار صيني ، يسحق ذلك ويخلط
بماء الكشك والسكنجبين ويتفرغر به ، وينفع في
أورام الحلق أن يتفرغر بلبن الاثن أو بلبن المعز
ساعة يحلب مع شيء من بذر المرو المدقوق ، ويسخن
قليلا .

وينفع من الخناق الذي يكون من الرطوبة أن
يؤخذ من خرم الكلب وأجوده الابيض منه اندي
قد أكل الطعام ، وشيء من مرارة الثور ويخلط
بمسك ويطلق على الحلق بريشة ، والدواء الذي
ينفع لأوجاع اللهاة الساقطة ، أن يؤخذ من جوز
السرو وملح اندراني وأنوشادر وكلس غير مطفيء
وسماق وعفص غير مثقب ، وأقماع الرمان ،
وأقاقيا وعصارة هوفكسبيداس وهو لحية التيس
والشب وورق السوسن وشياف ماميثا ومامبران
وحضض ومر وثمره الطرفا وعروق أصل الورد
والنوره والجلنار ورماد الخطاطيف يدق ذلك كله
وينخل وينفخ في الحلق مرتين في كل يوم بالفداوة
والعشي فانه عجيب ، وإن علق ذريعة من الذرايح
في عنق من به وجع الحلق نفع ، وكذلك الحلييت .

علامات حلل الأمعاء والاستطلاق :

لم ينفل أبقراط أي نوع من أنواع الامراض
والأوبئة التي تصيب الانسان ، الا وأشار اليه في
كتبه ومؤلفاته ، ووصف له الدواء الناجع الذي
يخلص المريض من مرضه ، ويمود به الى
الصحة والعافية ، لذلك نراه يتحدث عن علامات

علل الأمعاء والاستطلاق فيقول :

إذا كان وجع البطن فوق السرة في الأمعاء الرقيقة كان الوجع أشد لقرب الأمعاء العليا من منابت المصيب والحواس ، وإن كان الوجع تحت السرة فهو في الأمعاء السفلى الغليظة ، وإذا هاج ساعة وسكن ساعة فالعلة في الأمعاء العليا ، وإن هاج الوجع والمشى في وقت واحد وخرج منه دم مختلط بدسم أو خراطة الأمعاء أو خرج ذلك من قبل أن يخرج الرجيع دل على أن في الأمعاء السفلى الغليظة قرحة ، لأن الأمعاء العليا ليس لها شحم ودسم ، فإن خرجت أولا مرة محترقة ثم من بعد ذلك شيء شبيه بالاغراس ومن بعد ذلك الدم فالعلة في الأمعاء السفلى ، فإن كان الدم مختلطا بالرجيع اختلاطا شديدا فالقرحة في الأمعاء العليا. وإن كان الاختلاط بالرجيع قليلا فالعلة في الأمعاء السفلى ، وإن خرج دم خائر ودسم من غير ثقل وكان فيه شبيه بالجلد دل على أن في الأمعاء السفلى قرحة ، لأن ذلك الجلد والخراطة إنما هي من أجزاء الأمعاء ، وإن بدأ أولا وجع ثم كان الزحير ولم يخرج إلا شيء يسير وعتق ذلك أقرح المعدة وخرج في المشى بعض أجزاء المعدة . ويخرج قبح غير مختلط بالرجيع ،

ويدل شدة الوجع على حدة المادة التي هناك ، وان كان خروج الدم من الكبد فانه يخرج من غير وجع في الامعاء ويكون مثل غسالة اللحم الطري ويخرج من غير مفص الا أنه يجد نفخا وثقلا عند طرف الكبد ، وعلة ذلك ضعف القوة الهاضمة والعايسة جميعا .

ويقول الحكيم بقراط : من كان به زلق الأمعاء ثم تجشأ جشاء حامضا فهو خير لأنه يدل على أن الطبيعة قد قويت على النضج ، وان كان الاختلاف مثل الماء ثم صار مثل المرهم فهو رديء ، لأنه يدل على قرحة الاعفاج ، وان كان رقيقا ثم تفسر الى غسالة اللحم فذلك رديء لأنه يدل على أن الكبد قد ضعفت ، ومن اختلف من قرح الاعفاج بشيء يشبه اللحم فذلك قاتل لأن الامعاء مطبقة بطبقتين ، احدهما لحم والأخرى عصب رقيق وتحت المصّب جلدة رقيقة ، وتحت الجلدة خام ، فاذا كان الاختلاف شبه الخام كان سليما لأنه انما يخرج ذلك الخام اللابس عليه ، وان كان فيه شبه الجلد الرقيق دل على أن العلة قد وصلت الى جلدة الامعاء وجردت منها الا أنه يرجى له البرء ، وان كان الاختلاف

شبيه اللحم دل على ان الداء قد وصل الى اللحم
الذي في ظاهر المعاء فلا يرجى برئه -

ومن كان به مرض من بلغم فأصابه اختلاف
شديد فقد نجى ، ومن كان به اختلاف شديد فهاج
به الشيء طوعا فقد نجى ، لأنه يدل على أن الفضلة
التي هيبت الخلفة قد انتقلت الى فوق ، ومن كان
به خلفة عتيقة مع سعال فانه لا يبرء الا أن يعرض
له ضربان شديد في رجليه ، وان كان في ساقيه
ضربان شديد ثم اختلف بطنه سكن ذلك الضربان ،
لأن الفضلة التي هيبت الضربان انحلت ونزلت ،
ومن كثر بوله قل اختلافه لأن الفضلة التي كانت
منها الخلفة قد دفعت الطبيعة بالبول ، ومن اختلف
بشيء يشبه الدم الاسود كانت به حمى أو لم تكن
فذلك دليل على سوء ، وكذلك ان اختلفت ألوانه
من لون محمود الى لون رديء فذلك علامة شر لأنه
يدل على ضعف الطبيعة ، وان خرجت السوداء من
فوق أو من أسفل فذلك علامة موت ، معناه ان
الداء لا يصل الى السوداء الا بعد أن يصل الفساد
الى غيرها ، لأن السوداء ركن من أركان البدن ، وفي
أي مرض كان حادا كان أو مزمنًا ان اختلف به
السودا فانه يدل على سرعة الموت ، ومعناه ان ذلك

يدل على ان الداء قد وصل الى ركن البدن وقوته
فلا حياة بعده .

علامات علل الكلية :

وعن علامات علل الكلية يقول الحكيم أبقرط :
إذا كان البول دسما سريع الخروج دل على ان
الحرارة غالبية فيها فهي تذيب شحم الكلية ، وإذا
كان الماء أبيض وقل المطش دل على بردها ، وان
احمر البول واصفر واحترق المنى وذاب الشحم دل
على فرط حرارتها ، وان كان البول في بدء العلة
أبيض كثيرا دل على وجود خصاة ، فإذا أخذ ينهضم
بال شيئا يشبه الرمل فوجد له راحة ونفحة أدوية
تنزل البول ، وان خرج في البول أولا قيح ثم دم ،
أو خرج شيء يشبه قطع اللحم دل على أن دبيلة
فيها ، وان خرج شبيه بالنخالة دل على ان الداء في
المثانة ، وينبغي أن ينوم المريض على جنبه ، فان
لم يجد فيه وجعا حولته الى الشق الآخر ، فان حس
بوجع فهو دبيلة ، وينبغي أن يبادر بالعلاج فانهما
غامضتان ، فإذا طال وجههما لم يكدر يبرا .

في البحرانات :

قال الحكيم أبقرط : ان كل شيء في هذا العالم
مقدر على سبعة أجزاء ، فالنجوم سبعة ،
والأقاليم سبعة ، وأسنان الناس سبعة ،
أولها طفل ثم صبي الى أربع عشرة سنة ، ثم غلام
الى احدى وعشرين سنة ، ثم شاب ما دام يشب
ويقبل الزيادة الى خمس وثلاثين سنة ، ثم كهل الى
تسع وأربعين سنة ، ثم شيخ الى سبع وستين ، ثم
هرم الى منتهى العمر ، فالبحران بالفرج في الامراض
الحادة يجري مجرى القمر في فلكه ، وكما أنه يتوقع
الفرج في الامراض المزمنة في دور الشمس وأربع
السنة ، فكذلك يرجى فرج الامراض الحادة في دور
القمر وأربع الشهر ، والقمر يمتلي نورا في أربعة
عشر يوما ، ونصف الاربعة عشر سبعة ، ونصف
السبعة ثلاثة ونصف ، وذلك ربع الاربعة عشر ،
فالיום الرابع من ابتداء المرض يتم فيه الربع الاول
الذي هو ثلاثة أيام ونصف ، ويبتدىء فيه الربع
الثاني ويتم في اليوم السابع الربع الثاني فيكون
ذلك نصف الشهر ، وفي اليوم الثامن يبتدىء الربع
الثالث ويكون في اليوم الحادي عشر تمام الربع

الثالث وابتداء الربع الرابع ، فاذا تم خمسة عشر يوما ثم أربعة أرباع النصف من الشهر .

وقد قلنا أن اليوم الرابع فيه ابتداء الربع الثاني ، ولذلك فالיום الرابع من ابتداء المرض يدل على ما يؤول اليه حال المريض في اليوم السابع ، ويدل اليوم السابع على الحادي عشر ، والحادي عشر على الرابع عشر . وهذا تمام نور القمر ، وهو يوم الامتلاء ، فان جاوز هذا الوقت في الأمراض الحادة دل على ان مادة المرض غليظة ، ويكون البهران الى أربعة عشر يوما في كل أربعة أيام مرة ، فان جاوز المرض عشرين يوما دل على خلط غليظ بطيء التضرع فيكون البهران بعد عشرين يوما في كل سبعة أيام مرة اوله في اليوم العشرين ، ثم في سبعة وعشرين ، ثم في أربعة وثلاثين ثم في أربعين ، ولو جرى دور السوابع بعدد مستوي من عدد السوابع لكان مبدأ الاسبوع الثالث في اليوم الأحد والعشرين ، ولكننا نجد البهران الذي يكون في اليوم العشرين أصدق مما يكون في اليوم الأحد والعشرين ، ولذلك جعلنا في اليوم الاربعين بحرانا صحيحا ، ولم نجعل في اليوم الثاني والاربعين ولو جرى ذلك على عدد السوابع الصحيحة لوجب

أن نجعله في اليوم الثاني والاربعين ، لأنه تمام ستة
سوابع ، فإذا ظهرت علامات الخير في الحميات العادة
في أيام البحران دل على الخير والسلامة ، وإن ظهرت
فيها علامات الشر والهلاك دل على الشر والهلاك ،
وقد تخالط الامراض العادة مع هذه الأيام التي
ذكرنا أيام غيرها ، وكما أن الحمى الدائمة قد يظهر
بحرانها في اليوم السابع ، فكذلك بحران الحمى
التي تترك وتأخذ تظهر في الدور السابع ، وكما ان
اليوم الرابع في المرض العاد يدل على اليوم السابع
فكذلك يدل الدور الرابع في المرض البطيء على ما
يكون في الدور السابع ، وكذلك المرض الصيفي
يتوقع اقلعها في الشتاء، والامراض الباردة الشتوية
يتوقع اقلعها في الصيف ، لأن كل ضد يدفع ضده ،
فأما المصبيان فيرجى لهم البرء من الامراض المزمنة
الى أربعين يوما أو الى سبعة عشر أو الى سبع وستين
أو الى أن يراهمقوا *

ويرجى للاناث البرء من مثل تلك الامراض عند
الحيض ، لأن هذه أوقات تقوى فيها حراراتهن
وتنتقلن فيها من سن الى سن أخرى ، وما ظهر من
البحران في الأفراد مثل الثالث والخامس فهو محمود،
وما ظهر في الأزواج فرديء ، وإنما يكون البحران

أما بإسهال في يوم البحران أو بعرق أو رعاف ، أو بقيء ، أو نوم ، لأن ذلك كله يدل على أن الطبيعة قد قويت على المرض فخلعته ودفعته ، وإن بقي في الجسد من المرض شيء بعد أيام البحران الفاضل فإن المرض يعود ، والذين يقضى عليهم بالفرج في أيام البحران يشتد عليهم المرض في الليلة التي قبل حدة المرض وشدته ، وتكون الطبيعة في تلك الليلة في جهاد وصراع مع المرض حتى تقهره وتدفعه ويمتري لذلك المريض كرب وغم شديد ، وإذا أثقل الليل على المريض يعني أن الليل بارد ويسد بيرده مجرى البدن ، ويمنع الفضول من التحلل ، فأما النهار فإنه تحلل في حرارة الشمس تلك الفضول وتلطفها ، وتدخل بالنهار على المريض عواده فيلهونه ويشغلونه عن المرض .

الطبيب وتقدمه في معرفة المرض :

هذه الارشادات والنصائح التي يقدمها الحكيم أبقراط للأطباء حتى يتمكنوا من القيام بواجبهم نحو المرضى الذين يمالجونهم تنطلق من حرص أبقراط على تقدم المعرفة الطبية في كافة المجالات ، لذلك يقول : ينبغي للطبيب أن يتقدم في معرفة

أحوال الامراض ، وربما كان المرض عقوبة من الله ، لذلك ينبغي أن ينتظر في وجه المريض وهل هو متغير عن حال صحته ويشبه وجهه وجه الأصحاء أم لا ؟ فإنه ان تغير عن حال صحته فهو رديء ، وأما اذا كانت العيون غائرة ، والاصداغ منقعدة والأذان الباردة المتشنجة ، وشحوم الأذان المتقلبة ، وجلود الجباء المتمردة والألوان المخضرة أو المسودة كلها ردية تدل على الموت ، وهذا يعني ان هذه الغصائل تدل على ضعف الحرارة الفريزية ، وانها قد عجزت عن الوصول الى الاعضاء الظاهرة فيبرد لذلك الدم ، واذا برد الدم ولم يصل الى الاطراف كما كان يأتيه من الغذاء ذبلت لذلك الاعضاء ويبست وتشنجت لأنها تعدم غذائها وجرارتها ، فيسود اللون من برد الدم وذلك مثل الدم الذي يهرق على الارض ، فاذا برد جمد واسود ، وان ابيضت العين وجرى منها الدم ، أو صفرت أحدتهما أو احولت وكان في بياضها عروق حمراء أو سود ، أو لون السماء وجعلتا ، كان ذلك من علامات الشر والهلاك ، لأن خروج الدم من غير ارادة يدل على فساد القوة الماسكة ، واعوجاج العين يدل على انقلاب العصب الذي به يديرها ، وصفرة العين يدل

على ذهاب القوة ، وظهور بياض العين بغير استطلاق يعرض او خلفه دليل شر لأنه يدل على ضعف القوة المحركة للعين ، وأفضل نوم للمريض اذا نام على شقه الأيسر والأيمن ، وان تكون يداه ورجلاه وعنقه مائلة الى ما بين يديه قليلا وجسده رطب ، لأن ذلك شبيه بنوم الاصحاء ، فان رأيته مستلقيا على ظهره ويداه ورجلاه ممتدة فذلك دليل شر الا أن يكون ذلك عادة المريض لأنه يدل على أن البدن قد استسلم للهلاك .

ان فتح الفم في النوم وتحريق الأسنان في الحمى من غير عادة ، ووثوب المريض من نومه كل ذلك دليل شر لأنه لا يثب من فراشه لا سيما في منتهى المرض الا من ضيق النفس أو ضعف أو وسواس ، فأما تحريق الأسنان فانه يكون من تشنج المضلات وشدة يبسها ، ومن حرك يديه كأنه يصيد بها شيئا أو يلتقط القذا أو انجل من الثياب أو العائط ، كل ذلك علامة الموت لأنه يفعل ذلك لما يتخيل بين عينيه ، ولأنه تقوم في العين رطوبة سوداء تمنع نور العين من الانبساط فتعرض حينئذ ألوان الخيال على قدر لون تلك المادة وفسادها ، ويكون ذلك في وجع الرية وحميات حادة فترتفع المادة

الفاسدة الى الدماغ ، ويتخيل له ان على الحائط
والثياب شيئا فيمد يده ليلتقطه ، واذا خرج العرق
في الامراض الحادة في أيام البحران يدل على خير ،
وان خرج في غير أيام البحران فرديء لأنه اذا خرج
في يوم البحران فيدل على أن الطبيعة قد قويت
وأذا بت المادة •

وان بردت في الامراض الحادة مجسة البطن واليد
والرجل وفي الجوف حرارة فذلك رديء لأنه يدل
على ان الحرارة قد قصرت عن ظاهري الجسد
واشتغلت بالجوف ، وان تقلصت البيضتان الى فوق
دل على شدة وجع أو على الموت ، وعلى ان للقوة
التي كانت تضبط الاعضاء قد ضعفت واسترخت ،
واذا كان القيء أخضر كأنه السلق دل ذلك على
الشر ، وكذلك الاسود والبصاق الاخضر الذي ليست
له رغووة . والاحمر الخالص ، والايض اللزج
المستدير ، كل ذلك رديء لأن الابيض المستدير يدل
على أن الرطوبة قد يبست وانتشرت •

ووجع الأذن الشديد مع حمى شديدة يدل على
الموت ، فان كان حدثا مات في سبعة أيام والشيخ
ابطأ موتا بهذه العلة ، والذين تتركهم الحمى ان

لم يكن ذلك في يوم بحران أو ببحران جيد رجس المرض . والحمى بعد الامتداد أفضل من الامتداد بعد الحمى لأن الحمى اذا كانت بعده حلت الخام الذي تمتليء منه مجاري البدن ، فالحمى يذيب الخام بحرارتها ويحلله وان كان بعد الحمى امتداد دل على أن الخلط الغليظ البارد قد غلب البدن وأطفأ حرارته ، ومن أخذته الحمى واشتد به الوجع في اليوم الثالث فانها تقلع عنه في اليوم التاسع ، فان عرق المحموم في اليوم الثالث والخامس والسابع والحادي عشر وغيرها من أيام البحرات فانه عرق جيد ، وان عرق في غير هذه الايام دل على طول المرض .

العلامات المتوسطة للخير والشر :

ان شر العلامات التي تضعف قوة المريض ، اذا رأيت المريض يشب من فراشه ويرشح العرق ويهرب الى المشي فانه علامة سوء ، وان كثر اختلاف البطن وكان ذلك شبيها بفسالة اللحم ، وكثر القيء ، وكان ما يخرج أخضر أو هاج مع ذلك فواق فذلك علامة الموت ، واذا رأيت العرق باردا في الرأس والرقبة ، ولم يجد عند ذلك راحة فانه

من علامات الشر ، فان خرج عرق بارد وبال يولا
 "أسود ودام ذلك ، وضعفت القوة فهو علامة سوء ،
 وان وثب المريض من فراشه واستوى نفسه فانه
 علامة سوء ، وان رأيت على البول سحابة مثل
 الصوفة المتقطعة أو مثل غبار الندافين ، أو شيئاً
 كنسج العنكبوت في أعلاه فهو علامة سوء ، وإذا
 اسود اللسان ويبست الشفة مع حمى حادة ، وكان
 نبض العرق مثل أسنان المتشار أو شبيها بالأمواج
 أو بدبيب النمل ، ورأيت في عروق عينيه الخضرة
 فذلك علامة سوء "

وأما العلامات المتوسطة فمثل الاسهال والقيء
 فانهما ربما دلا على الشر وذلك اذا كثرا وأفرطا
 جدا ، وربما دلا على قوة الطبيعة وعلى دفع الداء ،
 والعرق اذا خرج غير يوم البهران ربما دل على
 الموت وربما دل على طول المرض ، والبول الشبيه
 بالدم ربما دل على الخير وعلى خروج مادة المرض
 وربما دل على فساد الكلية ، وربما نام العليل
 فاتحا عينيه فيدل ذلك على الفساد والشر ، وربما
 كان ذلك عادة المريض في صحته ، وربما هاج وجع
 في المعدة وامتد مراق البطن الى فوق ورأى أشياء
 سوء ، يتخيل له بين العينين وترتعد شففته السفلى

فيدل ذلك على ورم في الجوف ، وربما دل على أنه
يعرض له الشيء عن قريب .

علل النبت والشجر والثمر :

قال أبقراط وهو يتكلم عن الزرع والجنين :
ان الحبة اذا وقعت في الارض اخذت ما يشاكل
جوهرها من الارض والماء ، فاذا ابتلت الحبة
وانتفخت انشق ما يلي الارض منها ، وأرسلت فيها
عروقا تقوم لها مقام الفم للحيوان ، وجذبت بتلك
العروق المادة والغذاء الى جسمها فتطلع حينئذ
رأسها ثم ترفعها حرارة الشمس الى فوق فتجذب ما
فيها من الرطوبة ، فاذا كثرت الرطوبة انتفخ العود
وأظهر الورق وتنزع ، ولا تثمر الشجرة ما دامت
ضعيفة رقيقة الرطوبة ، فاذا قويت رطوبتها
بانضاج الشمس اياها أثمرت حينئذ كالمولود الذي
لا يحتلم الا بعد استحكام زرعه واتساع مجاري
عروقه .

ان الثمرة تكون من اللطف غذاء الشجرة وأفضله
ثم تربى الشجرة ثمرتها بما تجذب اليها من رطوبة
الأرض ، وانما تنضج الثمرة وتحلو بالشمس

والقمر ، وكل ثمرة لا تطلع عليها الشمس والقمر
تكون حامضة أو مرة ، ولهذه العلة لا يكون التمر
والسكر في البلدان التي تكثر ثلوجها وبردها ،
والثمرة اذا كانت الغالبة عليها الارضية انعقدت في
صلابة مثل المقل ، وكون ذلك شبيه بكون العظم
في الحيوان ، وما كانت أرضيته ألين ومائيته أكثر
مما في المقل كان اجتماعها وانعقادها في لين مثل
التفاح والسفرجل والخوخ ، واذا زادت مائية
الثمرة على أرضيتها لانت فكانت مثل المنب
والرمان ، وما كثرت ولزجت رطوبتها جدا صارت
كلها رطوبة جامدة مثل الموز ، لأن من شأن الماء أن
يسيل سيلا فما كانت رطوبته أقوى وأشد تماسكا
من رطوبة الموز وكانت فيه هوائية صار كالبطيخ
الذي تدوره الهوائية التي فيها ، وما كان في غذاء
الثمرة من دسم وصفاء فانها تنمصر وتستكن في
جوف نواها ويكون منه زرع الشجرة وتوالدها كما
تستكن الادمغة والمخاخ في المعظم ثم يكون منها الزرع
ويكون من الزرع التناسل ، وما غلظ من غذاء
الثمرة اندفع الى ظاهرها وصار قشرا لها ، ومكانا
لما لان ولطف من أجزائها ، مثل الجوز واللسوز ،
' واذا كان الجزء الغليظ الذي في غذاء الثمرة ثقيلًا .

صلبا جدا ، وكان الجزء اللطيف منها رخوا سيالا
غاص ذلك الجزء اللطيف في الجزء السيلال كما
يفوص المظم في اللحم ، والنواة في الثمرة -

فأما علة العقد في الشجر فان النارية التي في
الشجر تجذب الشجرة الى فوق ، والارضية التي فيها
تجذبها الى أسفل فيرتفع التبت قليلا فيصير فيما بين
حركته الى فوق والى أسفل عقدة بعد عقدة ، وكذلك
كل متحرك من الاشياء الارضية لها بين كل حركتين
وقفة وسكون ، فما كان من الشجر أرق مائية
وأفضل هوائية كان أسرع ارتفاعا ونباتا وأقل
عقدا ، وما كان أكثر أرضية وأشد يبسا كان أكثر
عقدا لأن الشيء الارضي الثقيل أبطأ ارتفاعا
ونباتا من الهوائي الخفيف -

فأما علة الشوك فافراط يبس الشجرة وذلك
مثل مخاليب سباع الطير التي تحتد وتتعوج لشدة
يبسها ، وعلة انشقاق الورق أن الورقة اذا انتهى
ما فيها من الرطوبة التي بها تكون اتساع الورقة
غلب حينئذ على أطرافها اليبس فتتشق ، فأما علة
انتشار الورق في الشتاء فان الشجرة تجذب الغذاء
والماء الى أغصانها بالحرارة والقوة التي جعلها الله

فيها ، فاذا جاء البرد هربت تلك الحرارة من الاغصان الى العروق وتبقى الاغصان خالية من الحرارة والرطوبة فيتناثر ورقها لانقطاع الغذاء عنها ، لأن البرد يجففها ، فاذا جاء الصيف وبردت بطون الارض هربت الحرارة من بطون الارض ومن العروق الى اغصان الشجرة وجذبت الرطوبة اليها ، لأن من شأن الحرارة أن تجذب الرطوبة الى نفسها فيكون من تلك الرطوبة الورق والثمر ، ويجذب كل ثمرة ما شاكل من حارة أو مرارة ، أو طيب ريح أو نعتن الى نفسه ، أما ترى أنه يزرع زراع في ذراع من الارض الثوم والبصل والزعفران والمرزنجوش ، ويكون شربه وسقيه من ماء واحد ، فيجذب كل شيء من ذلك من جوهر الارض والماء ما يشاكلة ثم يحوله الى جنسه فيصير مثله في لونه ورائحته وطعمه ، كما يجذب كل عضو من أعضاء البدن ما يشاكلة من جواهر الاغذية ، وكما أن في كل عضو من أعضاء البدن قوة روحانية تغير ما تأتية من الغذاء الى جوهر ذلك العضو ، فكذلك في كل شجرة ونبت قوة روحانية تدبره وتغير غذائه الى ما يشاكل جوهره ، وفيما قلنا بيان شاهد عدل ان في كل شجرة قوة جاذبة كما في الحيوان قوة

ماسكة تمسك فيها غذائها ، وقوة هاضمة تغير
المائية التي تأتيها حتى تستحيل الى جوهره الشجر
وورقه وثمره ، وقوة دافعة تدفع فضول الغذاء
الى الاصماغ التي لها بمنزلة العرق الذي يرشح
من البدن ، والقشور التي هي بمنزلة الجلد ،
ولولا ان القوة طالت ، والدليل على ذلك انه ان
قطع عنها الماء لم يزد طولها ، التي تجذب الغذاء
الى أطراف الاغصان لما تفرعت الشجرة .

واذا غرست القضبان انحدرت رطوبتها الى
أسفل واتصلت بالأرض واتخذت منها هروقا تجذب
بها غذائها من رطوبة الارض الى فوق ، وترفع
حرارة الشمس تلك الرطوبة الى أعاليها وأطرافها ،
فاذا كثرت فيها الرطوبة انتفخ القضيب انتفاخا
وتورق ، وأيما كان من الشجر أبلا ادراكا واثمارا
فانه أطول بقاء وذلك مثل الجوز والزيتون
والكمثرى ، وما أسرع ادراكه واثماره كان أسرع
فسادا مثل الخوخ والمشمش وما أشبهها ، لأن سرعة
ادراكه وارتفاعه انما يكون من مائية رقيقة ،
وهوائية لطيفة تغلب عليه ويكون ابطاء ذلك من
غلبة الارضية واندماج أجزاء الشجرة واكتنازها

مثل الآبنوس والشمشاد ، ولذلك يرسب الآبنوس
في الماء •

في البلدان والمياه والرياح :

يرى أبقرراط الحكيم ان الأبدان تتغير بتغير
الأزمان وباختلاف البلدان والمياه ، ويتغير الزمان
بمطالع النجوم ومغاربها ، وان معرفة الأزمان هي
أصول الطب وأساسه ، وان الأولين كانوا يحكمون
أولا معرفة حركات النجوم وأثارها ، ثم يتعلمون
الطب ووصف قوة الريح وأفعالها ، وانها تقلع
الشجر وتزعزع البحر والارض وتملأ ما بين
السماء والارض فانها من علل الصيف والشتاء ،
ويكون بها قوة النار والتهابها ، وسبب حياة الحيوان
وصحة الابدان وسقمها وهي التي ان فقدها الناس
وسائر الحيوان ساعة واحدة هلكوا •

أما المدن وحالات سكانها فيقول الحكيم أبقرراط:
الطبيب اذا دخل مدينة فينبغي أن يعرف موضعها
أشرقية هي أم غربية ، شمالية أم جنوبية ، وأرضها
أعشبة هي أم جرداء ، وماؤها جار أو غير جار ،
وصخري هو أو رملي عذب أو متغير ، وان تعرف

عادات أهلها وغذائهم وعيشهم في تعب وكد هو أم
 في سكون وراحة ، فان لزوم العادة يمين على حفظ
 الصحة ، وعلى معالجة الامراض ، والارض قسمان :
 أحدهما مسكون ، والآخر غير مسكون ، والمسكون
 منه قسمان : أحدهما مفرط الحر وهو جهة التيمن
 لأن الشمس يقرب منه فيلتهب هواؤه ، والآخر جهة
 الشمال وهو مفرط البرد لبعد الشمس عنه ، فكل
 مدينة موضوعة في جهة المشرق فهي أشد اعتدالا ،
 وأقل اسقاما ، لأن الشمس تصفي تلك المياه التي
 تجري من ناحية طلوعه . والمدن الموضوعة بازاء
 المغرب تكثر أمراض أهلها لأن مياههم تكون كدرة
 متغيرة وهواؤها غليظ لأنه تبقى الرطوبات فيه
 وتغلظ لذلك مياههم أيضا ، والمدن الموضوعة على
 جهة الجنوب تكون مياهها حارة مالة لينة تسخن
 في الصيف وتبرد في الشتاء ، وأبدان أهلها تكون
 رطبة لينة لما تتجلب الى البدن من رطوبات الرؤوس ،
 وتكثر نساؤهم الاسقاط لكثرة رطوباتهم ، ولا
 يقدر أن يكثرُوا من الطعام والشراب لضعف
 رؤوسهم لأن كثرة الشراب تغمر الدماغ وتغمره ،
 وقل ما تمرض لهم ذات الجنب والحميات الحارة
 لكثرة رطوباتهم ، والمدن الموضوعة على جهة

الشمال ، وعلى ازائه ، فان مياهها يابسة صحيحة
وأعمارهم طويلة لصحة أبدانهم ، وقلّة فضول
الرؤوس والبطون ، وتكون أخلاقهم وحشية لقلبة
المرّة الصفرا عليهم ، ويقلّ حبل نسائهم لكنهم لا
يستقطن لبرد الماء ويبسه ويلدن بشدة وصعوبة
ليبسهن .

وانما تتسع صدورهن لأن حرارتهن تهرب من
برد مثل ذلك الهواء الى أجوافهن ، فتقوى حرارات
قلوبهن ، وتتسع لذلك الصدور ، وانما تدق أرجلهم
لارتفاع الحرارة عنها الى فوق ، ولهذه العلة تيبس
رؤوسهم وتلين بطونهم ويكثرون الاكل اضطرابا ،
ولا يكثرون الشرب لأنه لا يمكن أن يجمع الأكل
والشرب ، وعلة ذلك ان البرد ييبس رطوبتهم
فتكون بطونهم لذلك يابسة ، ويصيبهم ذات الجنب
والحميات الحارة ليبس بطونهم ، ولأن الامراض
الحارة انما تصيب أصحاب الابدان القوية ، واذا
كانت المدينة معتدلة مثل الربيع في اعتدال حرها
حسنّت ألوان أهلها وصفت أصواتهم ، وكثرت
أعشابهم ، وقلت أمراضهم ، وكثر ولاد النساء
والحيوان فيهم ، ولا يكون لهم حدة ولا ترق شديد .

المياه وقواها :

يرى الحكيم أبقراط أن خير المياه ما نبع وجري من ناحية المشرق، ويكون مثل ذلك من المياه الفاضلة أبيض براقاً وخفيفاً طيب الريح ليس بمتغير الريح جداً ويسخن سريعاً ، ويبرد سريعاً ، ويستدل بسرعة الاستحالة فانه يدل على غلظه ، وبعده عن المياه التي الاستحالة فانه يدل على غلظه ، وبعده المياه التي تجري بين مشرق الشمس الصيفي ومن مغرب الشمس الصيفي ، والمياه التي تجري من جبال الطين أفضل المياه وأصحها ، لأنها تكون حارة في الشتاء باردة في الصيف مليئة للبطن نافعة لأصحاب الحرارة ، فأما المياه المائعة الثقيلة فانها تيبس البطن ، ومياه الثلوج والجليد ردية جداً لأن ما خف منها قد طار وصار الى وبقي أجزاءه الغليظة ، لأن الشمس ترفع ما صفا من المياه الى الهواء فتبقى مفترقة فيه حتى اذا تكاثف ذلك وكثر عاد مطراً ، وترفع الشمس من أبدان الناس وغيرهم ما لطف من رطوباته ، ومياه الامطار خفيفة رطبة صافية جداً ، فأما مياه البطائح والسباخ فعارة غليظة في الصيف لركودها ودوام طلوع الشمس عليها ، فهي

تولد فيمن شربها المرة الصفرا وتعظم لذلك أطلحتهم
وتفسد معدتهم ، وأكبادهم ، وتصير مناكبهم
ووجوههم مهزولة ، لأن أطلحتهم تجذب أغذيتهم
كلها فتعظم الأطحلة لذلك وتدق المناكب والوجوه
ويصيبهم الربيع والسل وتقصر أعمارهم .

ويعتقد أبقراط ان من زعم ان المياه المالحة
تلين البطون فقد أخطأ خطأ بينا لأنها يابسة فهي
تبيس البطن ، ومياه العيون التي تنبع من أرض
حارة ردية ، والذين يشربون من ماء العيون ، ومعادن
الفضة والحديد ، والنحاس والكبريت ، والزفت
والشبوب ، والنطرون يصيبهم عسر البول وكثرة
الاختلاف لغلظة تلك المياه ، ولأن هذه الجواهر
انما تتولد في الارض من شدة البرد ، فلذلك تذوبها
النار ، وأجودها ما نبع من معادن الحديد ، لأنه
يأخذ من قوة الحديد ، فأما الماء الحار فان من آدم
شربه يبيس المصيب ، وهيج الرعاف ، وان أفرط
فيه قتله ، لأنه يرخي البدن ، ويفرق الحرارة
الفريزية ، ومن آدم البارد سود بشرته ، وهيج
الكزاز والنافض ، لأنها تعبس الرطوبة في أبدانهم
وتعفنهما ، وهو رديء أيضا للانسان ، والمصيب ،

والعظم والدماغ ، لأن هذه أعضاء باردة ، والبارد
يزيدها بردا ، فأما الماء الحار فإنه نافع لهذه كلها ،
ولكل عضو بارد ، وإذا صببت الماء البارد نفع من
الخراج الذي يضرب الى الحمرة ومن سيلان الدم
والرعاف اذا صب حول الموضع .

ان الماء المالح ينفع من سدد الكبد والطحال ،
والماء الكبيريتي ينفع من القروح العتيقة ، ومن
الجرب والحكة ، والماء البورقي ينفع من الجرب ،
والماء الذي ينبع من معادن الحديد ينفع من لين
البطن واسترخاء الاعضاء ، لأنه يصلبها ويقويها ،
والماء الذي ينبع من معادن النحاس ينفع من رطوبات
البدن والمعدة ويجففها ، والمياه المرة كلها تسهل
البطن .

في الأرضين والوان أهلها وأخلاقهم :

يذهب الحكيم أبقراط الى أنه اذا كانت البلاد
سمينة لينة كثيرة المياه ، حارة في الصيف باردة في
الشتاء فان أهلها يكونون سمنا ضعافا رطابا لا
يصبرون على الشدائد والتمب ، ولا يكون لهم ذكام

ورفق في الصناعات ، وتكون أنفسهم واهنة ذليلة ،
 وذلك لأن أبدانهم ترطب وتسترخي يفعل ذلك بهم
 استرخاؤهم ، وإذا كانت الارض جردا منهبطة
 تفرقها الامطار والسيول في الشتاء ، وتعطش في
 الصيف فان أبدان أهلها تكون جاسية دقيقة لعيفة ،
 ولهم فطن ولطافة وعجب بأنفسهم وآرائهم ، ونجدة
 في الحرب وشجاعة ، ويشتد عصبهم ، وإذا كانت
 الارض جبلية مرتفعة كثيرة المياه ، واختلفت
 الأزمان اختلفت صور أهلها وصبروا على الشدائد ،
 وكان فيهم أخلاق السباع ، وتكون أبدانها أقوى
 من أبدان أهل البلدان الغائرة ، لأنهم يشربون
 مياهها باردة صافية ، ويستنشقون هواء صافيا عاليا ،
 ويتقلبون في بلاد مرتفعة شامخة بهيئة ، وتكون
 أشجارهم أيضا غلاظا صلابا ، وإذا كانت البلاد
 غائرة منهبطة ذات شجر ملتف ، ورياح حارة ،
 ومياه فاترة ، كان أجساد أهلها عظيمة ، واللوان
 أهلها الى السمرة ، وشمورهم سود ، وأنفسهم فاترة ،
 ولا يصبرون على شدة الكد ، وانما تسود شعورهم
 لغلبة الحرارة عليهم ، كما تحمر اللوان الترك لغلبة
 البرد عليهم *

وإذا كانت البلاد مهزولة دقيقة الأرض جردة قليلة المياه ، وهواؤها غير معتدل كان صدور أهلها جافية معتدة ، وألوان بعضهم إلى الشقرة ، وبعضهم إلى السواد ، ويكون لهم نزق وغضب شديد ، لا يستشيرون أحد ، وذلك لأن الأرض إذا تتابع عليها تغير الأزمنة اختلفت لذلك صور أهلها وأخلاقهم ، وتكون أولئك الذين ذكرنا مع شدة غضبهم أصحاب كتمان السر ، ومن الناس من يشبه في دقته وطوله جبلا دقيقا صغيرا قليل المياه والنور ، ومنهم من يشبه في عظم بدنه جبلا ملتفا بالشجر كثير المياه ، ومنهم من يشبه في قصره ويبسه أرضا يابسة جرداء لا تنبت .

الاهوية وتأثيرها في الأبدان :

قال الحكميم أبقراط : إذا كان بمض البلاد جبالا وبعضها صحارى ، كثر لذلك تغير الأزمنة فيها ، لأن الرياح والثلج تكثر في جبالها فيدوم فيها البرد ، ويقل الثلج في صحاريها ، فيسخن في السهول منها ، وكل بلدة تكون حرارتها أكثر من برودتها كان ألوان أهلها وشعورهم إلى السواد ،

واذا كان بردها أكثر من حرها بشيء كثير كانت
ألوانهم وشعورهم الى الشقرة ، والبلدان الحارة
أوفق للشيوخ لقلبة البرد عليهم ، والبلدان الباردة
أوفق للشباب ، فاذا اعتدل هواء البلاد كان أهلها
أصحاب كسل وجبن وضعف القلب ، لأن القوم الذين
يختلف هواء بلادهم تعتاد أبدانهم الشدائد وتصبح
أبدانهم على الحر والبرد ، فان أفرط اختلاف ذلك
الهواء صارت أنفُس أهلها وحشية لا تستقر .

فاما اذا اعتدل الهواء واعتاد القوم الدعة
والسكون فانه يغلب عليهم الذل والجزع والخضوع ،
فاما من اعتاد خلاف ذلك من الشدائد والكد فان
الغالب عليه الصبر والشجاعة ، وتغير حالات الهواء
هو الذي يغير حالات الناس مرة الى الغضب ومرة
الى السكون ، والى الهم والسرور ، وغير ذلك
واذا استوت حالات الهواء استوت حالات الناس
وأخلاقهم .

ان قُوى النفس حسب رأي أبقراط تابعة
لمزاجات الأبدان ، ومزاجات الأبدان تابعة لتصرف
الهواء ، اذا برد مرة ، خرج الزرع مرة نضجا ،

ومرة غير نضج ، ومرة قليلا ، ومرة كثيرا ، ومرة
حارا ، ومرة يساردا ، فتتغير لذلك صورهم
ومزاجاتهم، وإذا استوى واعتدل الهواء خرج الزرع
معتدلا فاعتدل بذلك الصور والمزاجات .

الرياح والأزمة والدلائل على الصحة والسقم :

يعتقد أبقراط الحكيم أن الروح المطبوعة فينا
هي التي تجذب الهواء اليها ، وأن الرياح تقلب
الحيوان من حال الى حال ، وتصرفه من برد الى حر ،
ومن يبس الى رطوبة ، ومن سرور الى حزن ، وإنها
تغير ما في البيوت من قرن أو عصب أو فضة أو
شراب أو عسل أو سمن ، فتسخنها مرة وتبردها
مرة ، وتصلبها مرة ، وتيبسها مرة أخرى ، وعلة
ذلك أن الشمس والكواكب تغير الهواء بحركاتها ،
وإذا تغير الهواء تغير لتغيره كل شيء ، فمن تقدم
وعرف أحوال الأزمة وتغيرها والدلائل التي فيها ،
عرف السبب الأعظم من أسباب الملل ، وتقدم في
أسباب حفظ صحة الأبدان .

وقال أبقراط : ان الجنوب اذا هبت أذابت
الهواء وبردته ، وسخت الثمار والانهار وكل شيء

فيه رطوبة ، وتغير لون كل شيء رطب وحالاته ،
وهي ترخي الأبدان والعصب ، وتورث الكسل ،
وتحدث ثقلا في الأسماع ، وغشاوة في البصر ، لأنها
تحلل المرة ، وتنزل الرطوبة الى أصل العصب الذي
يكون به الحس ، فأما الشمال فانها تصلب الأبدان ،
وتصحح الدماغ ، وتحسن اللون ، وتصفي الحواس ،
وتقوي الشهوة والحركة ، غير أنها تهيج الشمال
ووجع الصدر •

ان الرياح العاصية كما يقول أبقراط أربع :
احداها تهب من المشرق وهي القبول • والثانية تهب
من المغرب وهي الديور • والثالثة من التيمن وهي
الجنوب • والرابعة تهب من الجزيبا وهي الشمال •
فأما الريح التي تهب في بلدة دون بلدة فانها تسمى
ريح بلدية •

وأخيرا يرى أبقراط أنه ينبغي ان طلب علم
الطب أن يكون ذكيا حسيبا في نفسه ، تاما في خلقته ،
جميلا في صورته ، نظيف البدن ، طيب الريح ،
رحيما ، وقورا ، متصرفا في فنون الآداب • ومن
طلب علم شيء من الاشياء لم يستغن عن معرفة
اربعة أشياء : أولها أوجود ذلك الشيء الذي يطلبه

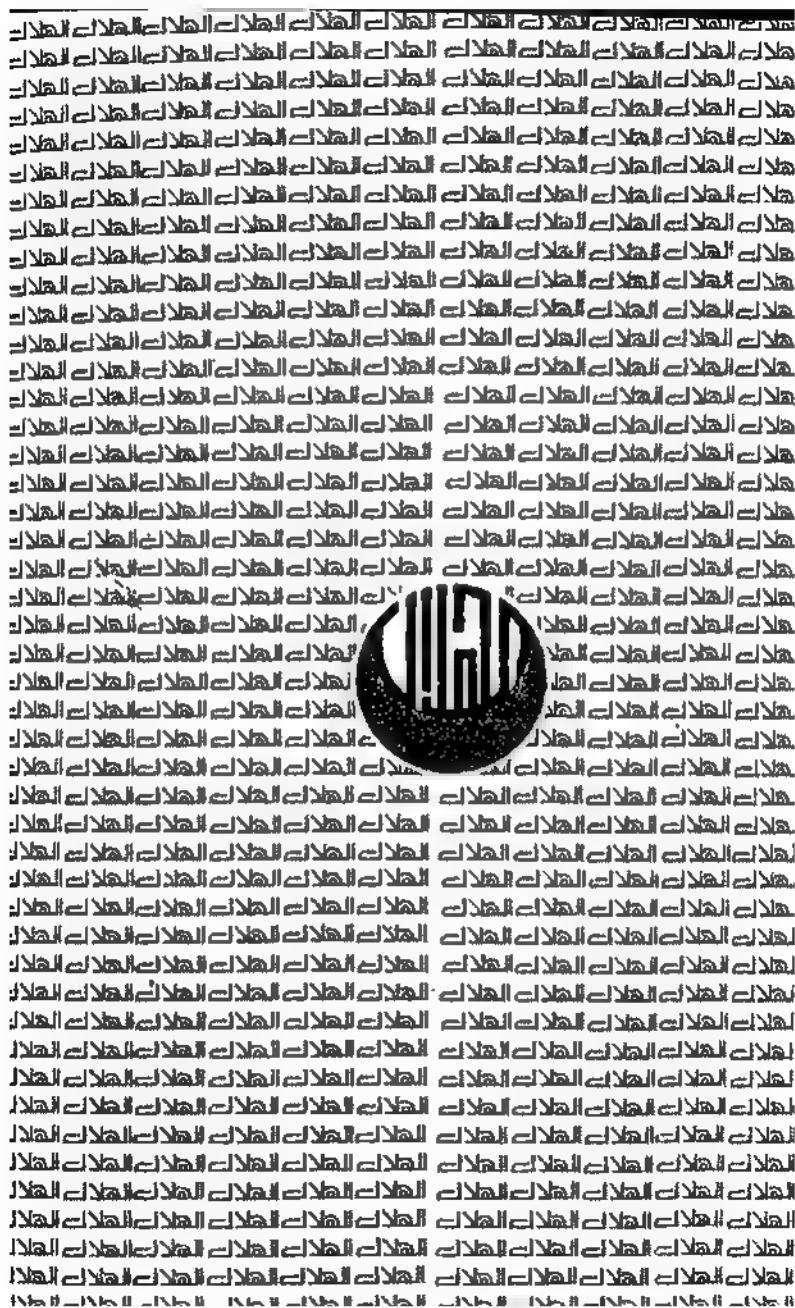
أو غير موجود ، فان كان موجودا ، ما هو وكيف
هو ، ثم لم هو ؟ فالطلب شيء موجود لا ينكره الا
مكابرة أو معتوه . فأما ما هو فانه حفظا لصحة ونفي
الغلة ، وتعامه بأمرين هما العلم والعمل . فأما
كيف هو ولم هو ؟ فان من عرفها عرف شيئا كبيرا
شريفا ، وعان فعل الطبيعة وحركتها .

« تم الكتاب »

الفهرس

٥	مقدمه
١٠	أبقراط الحكيم
١٢	مصنفات أبقراط
١٥	المقالة الأولى
٢٢	المقالة الثانية
٢٨	ذكر أنواع البول
٣٠	في القيء
٢٨	ذكر أنواع الإوجاع
٣٩	المقالة الثالثة
٤١	ذكر إوجاع الرأس والعم والحنجرة
٤١	ألم الأذن الحاد
٤٩	قسم أبقراط
٥٧	الطب في بلاد اليونان
٦١	الحكيم أنبادوتليس
٨٧	ديموقريطس
٩٠	ديموقريطس والنظرية الذرية
٩٣	خلق الأشياء
٩٩	أبقراط والذكر والانثى والجنين
١٠٤	في الأسنان وفصول السنة

١٠٨	الاغذية وما ينبغي ان يقدم منها او يؤخر
١٠٩	في مرض اهل كل سن وفي كل فصل
١١٠	علامات الامراض الباطنة.
١١٢	العلاج ووجوهه العامة
١١٥	علاج الاعضاء من الامراض الحادة
١١٨	امراض الدماغ
١١٩	الزكام وعلاجه
١٢١	معالجة الحلق والالتهاب
١٢٢	علامات ملل الامعاء والاستطلاق
١٢٧	علامات ملل الكليه
١٢٨	في البهرانيات
١٣١	الطبيب وتقدمه في معرض المرض
١٣٥	العلامات المتوسطة للخير والشر
١٣٧	علل البنت والشجر والنثر
١٤٥	المياه وقواها
١٤٢	في البلدان والمياه والرياح
١٤٧	في الارضين والوان اهلها واخلاقهم
١٤٩	الاهوية وتأثيرها في الابدان
١٥١	الرياح والازمنة والدلائل على الصحة والسقم



فِيْنَا عَوْرَتِيْكَ

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةِ
فَلَسَفِيَّةِ

١٩

فِي شَأْنِ غُورِ سِرِّ

مُتَأَلِّفٌ
الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ طَهْيُ غَالِبٍ

مَنْشُورَاتُ
دَارِ مَكْتَبَةِ الْهَلَالِ

جميع حقوق النشر والاقتباس
وإعادة الطبع محفوظة
لمكتبة الهلال
طبعة جديدة منقحة
١٩٨٧

بيروت - باز العبد - شارع مركز بنات برنج الضاحية
ملك دار الهلال تلفون ٨٣٦٩٨١ - ٤٦٣٥٥٧
ص.ب ١٥/٥٠٢ برقياً مكتبة الهلال

مقدمة

التيار الفيثاغوري الذي جرف الحركة الفكرية اليونانية في وقت من الأوقات لا يزال حتى عصرنا الحاضر يتبوأ مكان الصدارة عندما نحاول دراسة تطور الفلسفة الاغريقية ، باعتبارها المشعل العرفاني الذي أثار دروب العقل أمام أغلب الحكماء والفلاسفة الذين لعبوا دورا رئيسيا في التاريخ الانساني .

وليست فلسفة وحكمة فيثاغورس سوى ومضات عرفانية صوفية هدفت الى الزهد والتقشف ، والفناء في سبيل مبر أعماق الذات الانسانية ، والابتعاد بصورة كلية عن الشهوات واللذات الدنيوية ، حتى تعود النفس لتلحق في عالمها القدسي الروحاني ، لتميش سميدة تنعم بالرخاء السرمدي .

ومن المؤكد أن فيثاغورس قد نادى بالحرية ،
وبشر بالأخوة والمساواة بين كافة أبناء البشرية ،
حتى يعم السلام والخير العالم من أقصاه الى أقصاه ،
وتشمل المعرفة كافة نواحي الحياة ، وبالفعل ومع
مرور الزمن تطورت أفكار فيثاغورس حتى مثلها
رجال عديدون في أجيال سابقة وفي أجيال لاحقة .
امتدت أربعة قرون من الزمان •

ومما لا شك فيه بأن المدرسة الفيثاغورية قد
أعطت الفكر العالمي زخما فلسفيا لا يزال تأثيره
فاعلا ومتواصلا في صلب الفلسفة الحديثة
 والمعاصرة ، وفق قواعد وأسس امتازت بها فلسفة
فيثاغورس وحكمته العقلانية التي شملت النظام
التربوي الدقيق، بكل معانيه الاخلاقية ، والسلوكية،
والتأملية الصوفية والرياضية -

ومن الطبيعي أن ينهج فيثاغورس في أول حياته
العرفانية نهج من سبقه من الفلاسفة والحكماء ،
فيتسائل عن ماهية الوجود وما يحيط به من
موجودات علوية وسفلية ، فهل هذا الوجود هو ماء ،
أم هواء ، أم شيء آخر غير هذا الالامحدود
اللامتناهي ؟

ويبدو أن فيثاغورس قد وجد الجواب على ما يدور في خلده ، ويتفاعل في أعماقه ، فحدده بواسطة (العدد) ، حيث نظر الى الوجود متمثلا بصورتين ذواتي وجه واحد : فالأشياء اما أن تكون أعدادا أو أنها تحاكي العدد ، وأن هذه الأعداد لا تفارق الأشياء كونها متحدة بها ، لذلك فالعالم كله باعتقاده ليس سوى انسجام بين نغم وعدد . وليس هناك أي اختلاف بين المحاكاة والذات بالنسبة لمعارف وفلسفة فيثاغورس العقلانية .

ولم يكن فيثاغورس حكيما صوفيا ، وفيلسوبا عرفانيا ، فحسب ، بل كان عالما بالأمور العددية ، وبالهندسة ، وبالرياضيات ، وبالتبشير الديني ، والدعوة الى التحلي بمكارم الأخلاق والفضيلة ، والتطهير من كافة الأدراة والشهوات الدنيوية . لذلك لا نستغرب اذا ظل اسم فيثاغورس الحكيم يردد في كل المناسبات على ألسنة العلماء والباحثين ، باعتباره أثر خالد سرمدي على مدى الدهور ، لا واضح أساس العلوم الطبيعية ، والفلسفة العقلانية العرفانية ، التي سادت لفترة طويلة من الزمن ولا تزال حتى الآن موضع تقدير و إعجاب .

ومن الخصائص الهامة التي امتازت بها حكمة

فيثاغورس علم العدد والحساب الممزوج بالهندسة ،
فهو يرى ان العدد مبدأ الوجود . وشكل هندسي
منتظم منسجم ، أي أن كافة الموجودات هي ذات
أشكال هندسية منتظمة ، والنظام والوحدة هي
منشأ الوجود والكون المحيط بالانسان ونظامه
العجيب الدقيق المرتكز فوق أسس رياضية عديدة ،
وجبرية ، وهندسية .

ونحن وان كنا لا ننكر مدى علاقة الأفكار
الفلسفية الوثيقة بالدين ، كون الفلسفة نشأت
وترعرعت في اطار تطوري للمعتقدات الدينية ،
والأخلاقية ، والاجتماعية ، وأحيانا السياسية .
ولكن هذا التطور كان يتناول بالنقد والتحليل
المنطقي المدرك لأسلوب التفكير العرفاني الناهد
الى البحث والاستقصاء عن الوجود والموجودات ،
والتفكير التأملّي الهادف الى معرفة ماهية الخالق ،
والمبدع ، والصانع ، الذي أوجد تلك الموجودات
العلوية والسفلية ، والطبيعية ، والعقل ، والنفس .

يقول الفيلسوف ألفرد هوايتيهد : « ان من شأن
العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد وأن يمد كل منهما
الأخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم ، وفي

الوقت الذي نرى فيه أن المذاهب الفلسفية تقوم
بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجردها العلم ،
نلاحظ ان العلوم تتخذ مبادئها من الوقائع الملموسة
التي يقدمها المذهب الفلسفي ، وليس تاريخ الفكر
سوى القصة التي تحدثنا عن مدى نجاح هذا المنهاج
المشترك أو فشله .

ويلاحظ أن الحكيم فيثاغورس هو أول حكيم
وصف نفسه (فيلسوفا) وتُروى عنه قصة مضمونها
أنه اجتمع مرة في بيلوبونيز بأحد أصدقائه فسأله
ماذا يصنع في المكان الذي اجتمع فيه ، فرد عليه
لا أعمل شيئا يذكر ، فقط أنا فيلسوف وحسب !
قال له الصديق : فما تمنى بكلمة فيلسوف ؟ فأجابه
فيثاغورس ان حياتنا الحسية هذه تشبه الى حد

كبير اجتماعات الالعب الأولمبية ، قد تجد فيها
أناس يبحثون عن البطولة والمجد ، وآخرون
يبحثون عن البيع والشراء ، وآخرون لا هدف لهم
يشبه أولئك بل غايتهم أنبل وأسمى ، يحضر
أحدهم الاجتماع ليمتع النفس بجمال الالعب ليس
الا ! وحياتنا في هذه الدنيا يا صديقي مماثل
ويشابه هذا الاجتماع ، وأما القسم الثالث من

أولئك فهم نفر يذم شهوات الدنيا ويتلفت بكل
قواه العقلية لمعرفة حقيقة الطبيعة وأسرار الكون ،
وهذا النفر الاخير يا صاحبي هم الذين نسميهم
بالفلاسفة !

ومما يروى عن فيثاغورس أيضا أنه كان يبالي
في وصف شخصيته ، ويتفاخر بحكمته وعلمه ،
فيقول : « ان هنالك أناسا ، وهنالك آلهة ، كما أن
هنالك كائنات مثل فيثاغورس لا هم من هؤلاء ولا
أولئك » . وهذا يعني أن فيثاغورس يزعم بأنه
صاحب مرتبة قدسية رفيعة تتمثل في شخصيته
الأسطورية ، لذلك فقد اعتبره أتباعه بعد وفاته
بأنه كان نبي من الأنبياء .

وفي ضوء فلسفة فيثاغورس التي تنوعت ألوان
معرفتها يمكننا أن نلاحظ أثرها الشامل ، وسماتها
الخاصة التي ظهرت في تلامذته وطلابه . ولا ننالي
إذا قلنا أن الرياضيات الفيثاغورية تعتبر بحق
وصدق الممين الرقراق الذي عب من رحيقه الفياض
الفلاسفة الروحانيون اللاحب الذي أوصلهم الى
التجريد الذي هو أرفع مدايك العرفان اليقيني .

الذي قال به كبار الزهاد، والحكماء، والمتصوفة •

ومهما يكن من أمر فيثاغورس ومدرسته
الفكرية ، فقد استطاعت هذه المدرسة العقلانية ،
أن تضيء بأنوارها العقلانية دروب الكثيرين من
الفلاسفة ، والحكماء ، وعلماء الفلك ، والطب ،
والهندسة والرياضيات، مدة أربعة قرون من الزمان
جسدها رجال عباقة ، فاثروا وتأثروا ، بما تركته
من علوم ومعارف ، ولا يزال فيثاغورس يحتل
مكانا مرموقا في الأوساط الفلسفية والعلمية في
جميع أنحاء العالم ، رغم أنه لم يترك أي مصنف
من المصنفات ، ولم يخلف أي كتاب من الكتب ، أو
رسالة من الرسائل •

في هذا الكتاب حاولنا جهدنا أن نقدم للقاريء
الكريم ترجمة واضحة صحيحة عن حياة هذا
الفيلسوف الكبير ، ونماذج من أفكاره العرفانية ،
ونظرياته الرياضية ، والهندسية ، فمسي أن نكون
قد قمنا بالواجب ، والله من وراء القصد •

وأخيرا نرى لزاما علينا أن نتوجه بالشكر للأخ
الأستاذ أحمد ممنية صاحب مكتبة ودار الهلال لما

لثناء فيه من أخلاق سامية ، وروح علمية خالصة ،
جزاه الله عن العلم والمعرفة كل خير ، وهو وحده
ولي التوفيق •

بيروت في ١٥/٣/١٩٨١
الدكتور مصطفى غالب

فيثاغورس

رغم ان المصادر التاريخية التي تتحدث عن حياة هذا الفيلسوف الكبير نادرة جدا ، فقد توصلنا الى جمع بعض المعلومات التاريخية الهامة التي تظهر التيار الفيثاغوري الذي ظهر في الفكر اليوناني وطبع بالطابع الصوفي الخالص الناهد الى تحرر في الاتجاهات الفردية عن ارتباطها بالعالم الخارجي ، وربط عناصرها الفردية بكيانها الباطني العميق ، يستمد هذه الآراء من أسس الديانة الأورفية ، العقلية والاخلاقية ، مع تطوير هذه الافكار الأورفية حتى تنسجم مع تفكير وعقلية التيار الفيثاغوري الذي كان يمشى أتباعه ببساطة ، وعفة وتقشف ، وفق قانون ينص على ماهية المأكول ،

والملبس ، والصلاة ، والترتيل ، والدرس ، والرياضة
البدنية •

وكانت الجماعة الفيثاغورية تقبل بين صفوفها
الرجال والنساء من اليونان والاعانب على السواء ،
باعتبارهم اخوة متحابون متضامنون تجمعهم فكرة
الانسجام والوحدة ، ويضمهم الوجود المشترك ،
وتربطهم رابطة العمل ، من حيث أن المذهب وسيلة
وغاية معا •

وينقل الينا الباحث برنت عن الجماعة
الفيثاغورية قولهم (١) : « نحن في هذا العالم غرباء ،
والجسم هو مقبرة الروح ، ومع ذلك فلا يجوز لأحد
منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله وهو
راعينا ، وما لم تشأ لنا ارادته الفرار فلا حق لنا
في تهيبته لأنفسنا بأنفسنا • والناس في هذه الحياة
ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس
الذين يقدون الى الالعب الأولمبية • • وخير الناس
جميعا هم أولئك الذين جاؤوا ينظرون الى ما يجري
وحسبهم ذلك • وعلى هذا فأعلى درجات التطهير
النفسي هو العلم الذي لا يجعل الهوى أساسه •

Burnet, Early, op. cit. p. 108

(١)

وان من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو الفيلسوف
الحق الذي فك الأغلال التي تربطه بمجلة الميلاد * .

وتقول الروايات التاريخية أن فيثاغورس الذي
يعني « الناطق القيني » بلسان الوحي ، أو اهلو
نفسه ، ولد في ساموس حوالي سنة ٥٨٠ أو ٥٧٢
قبل الميلاد ، وتتحدث تلك الروايات عن جده في
صباه * وتنسب اليه أنه صرف ثلاثين عاما من
الأسفار * ويحدثنا عنه هرقليطس ، فيذهب الى أن
فيثاغورس كان أكثر الباحثين مثابرة وعمقا *
ويذكر بأنه زار بلاد العرب ، وسوريا ، وفينيقية ،
وكلديا ، والهند ، وغاله ، وعاد يلقي على الرحالة
حكمة عالية جديدة بالاعجاب هي قوله : اذا كنت
مسافرا في خارج بلادك فلا تلتفت ورايك الى
حدودها ، ويجب أن تكبح نزواتك عند كل ثغر
تدخل فيه *

ويقال ان فيثاغورس قد زار مصر ودرس الحكمة
على أيدي الكهنة ، وتعلم الكثير من علم الفلك
والهندسة النظرية ، وربما تعلم أيضا قليلا من
السخر والاساطير * ويروى أنه غادر بلده هربا
من حكم يوليكراتيس الطاغية ، ويقال أنه هرب من

بلده الأول من عسف حاكم المدينة الذي سام أهلها
سوء العذاب ، فتوجه الى ملطية ، ويذهب أرسطكينوس
الى أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من
حكم بوليكراتس الظالم ، وذهب الى كروتون ،
وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس - واشتهرت
أيضا برياضييها وأطبائها . أما تيمايوس فيرى انه
أتى الى إيطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقي في كروتون
(أقروطونا) عشرين عاما ، ومات في ميتابوثيوم .
وكان قد لجأ اليها ، حيث ثار أهل كروتون على
سلطته فيها .

وآراء المؤرخين متضاربة متناقضة حول رحلات
فيثاغورس ، حتى ان المتأخرون عالجوها وكتبوا
عنها الكثير . وذهب البعض الى أن هذه الرحلات
غير صحيحة . وخاصة رحلته الى مصر ، وينكر
بنفس الوقت أن الأورفية أخذت مباشرة من الديانة
المصرية ، رغم وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه
يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة
المصرية عن طريق غير مباشر

ويقال أن فيثاغورس بعد أن تاهز الاربعين من
عمره توجه الى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون

اليونان، قد وصلوا فيها الى درجة عالية من العلم
والمعرفة . ونزل فيثاغورس في أقروطونا حيث
كانت فيها مدرسة طبية شهيرة . وبعد أن اشتهر
بالعلم والمعرفة طلب الى مجلس شيوخ تلك المدينة
أن يعطى الشعب ، ففعل ، فذاع اسمه ووفد عليه
الناس من مختلف مدن ايطاليا الجنوبية وصقلية
ومن روما بالذات .

ولما شعر بازدياد عدد طلابه أنشأ مدرسة دينية
علمية صورة طبق الأصل عن المدارس الأورفية ،
لأنه على ما يظهر كان متأثرا بتلك المدارس فأخذ
عنها نظام مدرسته الجديدة . وأرشد طلابه بمد
أن نظمهم ورتبهم وفق منهاج علمي تهديبي أخلاقي
ينهد الى تقديس النفس وتهذيبها ، وجعل من المعرفة
رياضة دينية تعمل بجهد جنبا الى جنب مع الشعائر ،
وأهاب بطلابيه أن ينحوا في علومهم الناحية الرياضية،
والفلكية ، والموسيقية ، والطبية ، كما أوصاهم
بالاستماع الى شروحاته عن هوميروس وهزويود .

ومن الملاحظ أن هذه النهضة المرفانية التي
قادها فيثاغورس قد سببت في غضب الشعب والأعيان
المبعدين عن الحكم ، فلم يرضوا عن هذا الانقلاب

الفكري والعقلي الذي قام به فيثاغورس ، فراحوا يعملون مرا حتى ألبوا عليه الناس ، فتوجهوا الى مدرسته بسرعة جنونية وأحرقوها ، ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين • أما فيثاغورس فقد قيل ان حملات خصومه قد أجبرته على الهرب ، بينما يقول البعض أنه مات قبل هذه الحادثة ، وقيل بل كان في أقروطونا ولكنه كان متغيبا عن المدرسة يوم الحريق ، فاستطاع أن ينجو من النار • وتتبع الشعب أنصاره في كافة المدن ، ولما استقرت الأمور في أثينا قدم اليها بعضهم فكان لهم أثر كبير في الفلسفة والعلوم •

ولما كان فيثاغورس قد أوجد في مدرسته مكانا خاصا لقبول النساء ومنحهن الفرصة للتماون مع الذكور ، مع أنه يعلم حق العلم بأن بين الجنسين فوارق طبيعية من جهة وظائف كل منهما • لذلك راح يلقي تلميذاته الشيء الكثير من الفلسفة والآداب ، والأمومة وتدبير المنزل ، مما أدى الى اشتهاار المرأة الفيثاغورية في الزمن القديم ، حتى قيل أنهم من أرفع نموذج في الأنوثة أخرجته بلاد اليونان في جميع العصور •

ويقال أن فيثاغورس قد وضع لطلابه وطلباته

بصورة خاصة قواعد تكاد تحول مدرسته الى دير
للراهبين . فقد كان من يدخلونها يقسمون يمين
الولاء للأستاذ ولبعضهم بعضا . وتجمع الروايات
المأثورة على أنهم كانوا يشتركون على قدم المساواة
في جميع طيبات الحياة ما داموا يعيشون في هذه
الجماعة الفيثاغورية . وكان اللحم والسمك والفول
محرمة عليهم ، أما الخمر فلم تكن محرمة ، ولكنه
كان يوصيهم بشرب الماء ، وتلك وصية شديدة
الخطورة في جنوبي إيطاليا في هذه الأيام ، وربما
كان تحريم اللحم لسبب ديني ذي صلة بعقيدة
تقمص وتناسخ الأرواح ، فان على الناس أن
يعذروا أن يأكلوا أجدادهم . والراجح أنه كان
يباح للطلاب أن يخرجوا على حرفية هذه القواعد
من حين الى حين .

ويرى المؤرخون الانجليز بنوع خاص أن من
غير المعقول أن يصبح المصارع ميلو الفيثاغوري
أقوى رجل في بلاد اليونان كلها دون أن يأكل لحم
المجول - وان العجل الذي أصبح بين ذراعيه ثورا
قد شب على أكل الكلا - وكان فيثاغورس يحرم
على أفراد جماعته أن يقتلوا أي حيوان لا يؤدي
الانسان أو أن يتلفوا شجرة مزروعة . وكان يطلب

منهم أن يبتعدوا عن الأنانية والكبرياء ، والا
يندفعوا في الضحك ، وألا يكونوا مع ذلك عاهسين .
ولم يكن يباح لهم أن يقسموا بالآلهة لأن من الواجب
على كل انسان أن يعيش عيشة تجعله خليقا بأن
يصدق الناس دون أن يلجأ الى القسم .

• وكان فيثاغورس يحرم على أتباعه أن يقدموا
الضحايا قربانا ، وكان في وسعهم أن يتعبدوا أمام
المذابح التي تلوثها الدماء . وكان عليهم أن يسألوا
أنفسهم في آخر كل يوم عما ارتكبوه من الذنوب ،
وعما أهملوه من الواجبات ، وعما فعلوه من الخير .

ومن الملاحظ أن فيثاغورس قد قيد نفسه بهذه
القواعد وحرص عليها أشد الحرص تلامذته ، مما
أكسبه المزيد من الاحترام والتقدير ، وقد أشار
التاريخ بوضوح وجملاء الى أن المعلم نفسه أي
فيثاغورس لم يشرب الخمر بالنهار أبدا ، وأنه كان
يعيش معظم أيامه على الخبز والمسل ، وأن حلواء
كانت هي الخضر ، وأن ثوبه كان على الدوام ناصع
البياض ، وأنه لم يعرف عنه قط أنه أقرط في
الأكل ، أو عشق ، وأنه لم يفرق في الضحك ، أو
المزاح ، أو القصص ، ولم يعاقب انسانا مطلقا ولو

كان عبدا • وكان تيمن الأثيني يظنه مشعوذا
 يخادع بقول الجد ، ويعمل على اصطلياد الناس ،
 ولكن زوجته ثيانو وابنته دامو كانتا من أشد أتباع
 فيثاغورس اخلاصا وينفون نفيا قاطعا هذا القول ،
 ويوازن بين عمق فلسفته وحياته • ويذكر ديوجينيز
 ليرتس انه عهد بتعليقاته الى دامو وأمرها أن تديمها
 لأي انسان في خارج البيت ، وانها لم تفرض قط في
 أحاديثه مع أنه كان في وسعها أن تبيعها بالمال
 الكثير ، لأنها كانت ترى أن طاعة أوامر والدها
 أثمن من الذهب ، ويزيد في فضلها أنها امرأة (١) •

وكان الانضمام الى المجتمع الفيثاغوري يتطلب ،
 فضلا عن تطهير الجسم بالمفة وكبح الشهوات ،
 تطهير العقل بدراسة العلم • وكان ينتظر من
 الطالب الجديد أن يلتزم الصمت الفيثاغوري مدى
 خمس سنين — ولعل المقصود بالصمت الفيثاغوري
 أن يتقبل الأوامر من غير سؤال أو مناقشة — قبل
 أن يعترف به عضوا كاملا في الجماعة ، وقبل أن
 يسمح له بأن يرى فيثاغورس ويدرس عليه •
 وتنفيذا لهذا النظام الدقيق كان الطلاب

(١) قصة الحضارة : ول ديورانت ج ٣ ص ٢٩٦ •

يقسمون الى طلاب خارجيين وطلاب داخليين ، وكان الداخليون هم الذين يحق لهم أن يعرفوا الحكمة السرية للمعلم نفسه . وكان منهج الدراسة يتألف من أربعة موضوعات : الهندسة النظرية ، والحساب ، والفلك ، والموسيقى .

النظام الفيثاغوري :

لا بد للباحث عندما يتحدث عن فيثاغورس من التطلع الى المدرسة الفيثاغورية والى النظام الدقيق الذي تتبعه الجماعة في تلك المدرسة ، وكذلك بالنسبة لتكوين هذه الجماعة وبنيتها العرفانية ، ومدى تقيد الأفراد بالنظام العام الذي فرضه عليهم المعلم صاحب ومؤسس تلك المدرسة .

ويذهب برنت الى أن الفيثاغورية في مبادئها كانت عبارة عن أخوة دينية ، ولم تكن على الاطلاق جماعة سياسية . ويعتمد في رأيه هذا على ما قاله افلاطون في جمهوريته أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الاطلاق . وأنه لم تكن له أدنى علاقة بالارستقراطية المثالية الدورية ، ان فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه انما كان فقط للمدن الآخية . ولا يوجد أي شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا

الحكم الارستقراطي ، انما كان الغرض الاساسي من النظام الفيثاغوري هو اذاعة وتنمية فكرة القداسة . انها تشبه مجتمعا أورفيا ، غير ان الفيثاغورية استبدلت ديونيسوس اله الأورفية بالاله الفيثاغوري أبولون .

ويرى كريتشه وشميت - مخالفين لبرنت - ان الفيثاغورية كانت فرقة سياسية ، شاركت في الحكم ، وأيدت النظام الارستقراطي ، وأتوا بشواهد لغوية قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت انكار الجانب السياسي للفيثاغورية ، مع أن هناك دليلا جاما يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التي نشأت عن مشاركتهم وتأييدهم للحكم الاستبدادي ، وانقلاب الناس عليهم ، وحرقتهم أحيانا ، وهرب فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصبا حكوميا فلا يعني أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يعرض مدرسته وطلابه على الأخذ بنصيب وافر منها . ولقد صدق برييه عندما قال : لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمكنت من انشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل الى السلطة في مدن اليونان

• الكبرى (١)

ونحن وان كنا في مجال العرض لا المناقشة
وابداء الرأي ، لا بد لنا من القول بأن كل الأديان
والمذاهب ، والفرق والجماعات ، التي قامت عبر
التاريخ لتؤلف مدارس خاصة بها لتتمكن بواسطة
هذه المدارس من نشر وتعميم أصولها وأحكامها ،
ومبادئها وأفكارها ، لا بد لها من الاعتماد على
السياسة ، لأن السياسة تلعب دورها الفعال في كل
حركة يتحركها أبناء البشر ، سواء كانت هذه
الحركة دينية أو اجتماعية أو أخلاقية •

ولا نعني بالسياسة الوصول الى الحكم أو المشاركة
فيه ، واقتسام المنافع ، ونهب ثروات الأمة ، انما
نعني بالسياسة القيادة والارشاد والتعليم ، ومحاولة
اصلاح ما فسد من المجتمع والأخلاق ، والاقتصاد ،
وحتى الدين • ولا أدري كيف يجوز لحكيم ، أو
فيلسوف ، أو قائد ملهم ، أن يتجاهل ما يجري في
بلاده ، وما تتعرض له هذه البلاد من ويلات
ومصائب ، ويبقى بلا حراك لا يتدخل ، ولا يحاول
مد يد المساعدة لوطنه الجريح ، عسى أن يتمكن من

Brehier: L'histoire de la philosophie T.I. p. 05 (١)

انقاذه ، ورفع الظلم والعسف عن مواطنيه ، واعادة
الرخاء والهناء الى أبناء شعبه ؟

ومما لا شك فيه أن فيثاغورس قد نجح الى حد ما
في نشر وتعميم نظامه الجديد ، فاستأثر بالسلطة
الكاملة في المدن الآخية • ولكن سرعان ما تمكن
خصومه من تأليب الجماهير عليه بتأثير الدعايات
الكاذبة التي كانوا يطلقونها حوله • وعندما وفد
فيثاغورس على كروتون كانت تشمخ بازدهارها
ونموها المقلاني ، ولكن حدث أن مدينة سيباريس
قد فضلت الخروج من نطاق هذه الدولة الفتية
المزدهرة مما جعل فيثاغورس يحزن حزنا شديدا ،
فطلب من أهل كروتون أن يأووا اليهم بعض
اللاجئين من سيباريس ، كونهم كانوا ضحايا الظلم
والاستبداد ، وسرعان ما قامت حركة معارضة
لفيثاغورس ونظامه الذي أوجده في كروتونا نفسها ،
بزعامة فيلون أحد أشراف كروتونا وأثريائها •

ولما شعر فيثاغورس بأن الخطر أصبح يهدده
خاصة بعد أن أقدمت الجماهير الثائرة على حرق
مدرسته بما فيها من أساتذة وطلاب ، توارى عن
الأنظار هاربا الى ميتابونتوم حيث قضى فيها بقية
أيامه الأخيرة •

وبعد موته تواصلت الثورات والحملات
الارهابية ضد الفيثاغورية في جميع أنحاء إيطاليا ،
حتى كاد أن يقضى عليهم وتستأصل جذورهم ، ولم
يسلم من طلاب المدرسة الفيثاغورية سوى طالبين
هما أرخيفوس ولييسيس . وبعد فترة متأخرة من
الزمن عاد أتباع المدرسة الفيثاغورية الى إيطاليا ،
وسرعان ما أصبح لهم نفوذ عظيم .

ارشادات وتعاليم فيثاغورس :

ولما كانت حياة فيثاغورس غامضة أشد الغموض ،
فقد كانت ارشاداته وتعاليمه أيضا غامضة ، فلم
يتوصل أحد الى معرفة حقيقة مذهبه الأخلاقي
والطبيعي ، حتى ان الفلاسفة الكبار الذين جاؤوا
بعده مثل أرسطو وأفلاطون لم يتبينوا بوضوح
معالم أفكار فيثاغورس المرفانية ، وكل ما وصل
اليهم ما رواه أرسطكسنوس عن مجموعة من القواعد
الأخلاقية عنده . أما ديكارخوس فقد أشار فقط
الى أن فيثاغورس كان يعلم طلابه مذاهب التناسخ
والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

هذا مع العلم ان فيثاغورس كان يلقي دروسه
ومحاضراته بصورة شفوية ، ولم يحاول قط أن

يكتب كتابا أو رسالة ، حتى أن أحدا لم يزيّف أي تصنيف من التصنيفات باسمه ، إلا في عهد الأفاطونية الحديثة - كما زيفت وزورت أيضا عدة مصنفات للفيثاغوريين الأوائل .

وفي ضوء الشذرات والنصوص القليلة التي وقمت بين أيدينا يمكننا أن نقول أن فيثاغورس كان من المؤمنين بتناسخ الأرواح ، وأنه كان يعلم أتباعه هذه العقيدة . ويلاحظ أن هذه العقيدة التي كان يمتنعها فيثاغورس ليست سوى تطور للعقيدة البدائية في تناسخ الأرواح التي كان يؤمن بها فيثاغورس ، وهي عقيدة قرابة الناس والحيوانات ، وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع من الطعام ، ولذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع الطعام : ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا التحريم من أيونيا . حتى أن فيثاغورس رفض أن تقدم قرايين إلا على أقدم مذهب ، وهو مذهب أبولو الأب ، ولم يقدم أي قربان دموي .

ويمكننا أن نحدد معالم إرشادات وتعاليم فيثاغوراس بالأمور التالية :

١ - الامتناع عن أكل الفول .

- ٢ - ألا يلتقط ما قد يسقط على الارض •
- ٣ - ألا يمس الديك الابيض •
- ٤ - ألا يكسر الخبز •
- ٥ - ألا تخطو من فوق حاجز •
- ٦ - ألا تحرك النار بالحديد •
- ٧ - ألا تأكل من رغيف كامل •
- ٨ - ألا تنزع الزهر من اكليل •
- ٩ - ألا تجلس على مكيال •
- ١٠ - ألا تأكل قلبا •
- ١١ - ألا تمشي في الطرق العامة •
- ١٢ - ألا تسمح للمصافير أن تبني اعشاشها في دارك •
- ١٣ - اذا رفعت القدر عن النار فلا تترك أثرها على الرماد ، بل امزج الرماد بعضه ببعض •
- ١٤ - لا تنظر الى المرأة بجانب النور •
- ١٥ - اذا ما نهضت من فراشك فاطو الفراش وسو موضع جسدك منه •

وبالاضافة الى هذه الارشادات التقشفية ، فقد طلب فيثاغورس من طلابه الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة ، وقد أصبح فيما بعد هذا الامتناع جزء لا يتجزأ من المذهب الفيثاغوري ، ولكن أحد

الكتاب الاغريق ذكر أن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذي يحرق الأرض ولحوم الكباش ، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه ، ولا ندرى ما هي الاسباب التي دعت فيثاغورس لايجاد قاعده الامتناع عن أكل اللحوم ، الا اذا كان قد أراد من وراء ذلك التأكيد على صحة نظريته القائلة بوجود قرابة بين الحيوان والانسان ، أو كانت الاسباب تحقيقا لفكرة التابو . ولكن فورفوروريوس يقدم لنا الدليل في كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيح أكل لحوم القرايين ، ولو أنها تحرم تناول اللحوم كمبداً .

المعرفة الفيثاغورية :

إذا كانت مصنفات فيثاغورس قد فقدت على مرور الزمان ، أو إذا كان فيثاغورس نفسه لم يصنف أي كتاب ، كونه كان يلقي حكمه وارشاداته شفهيًا ، أو إذا كان كل ما نسب وينسب الى فيثاغورس من « أشعار ذهبية » ومن « كتب ثلاثة » (المذهب ، والسياسي ، والطبيعي) فهو منحول يرجع الى العهد الثاني . كذلك الكتب المنسوبة لتلاميذه الأولين - وأشهرهم فيلولاوس - منحولة

أو مشكوك فيها إلى حد كبير . فوذا كله لا يعني أن العلوم والمعارف الفيثاغورية قد تبخرت هي أيضا مع مرور الوقت ، فمن الخطأ والانحراف تجاهل المعرفة الفيثاغورية ، وما كان لهذه المعرفة من مكانة سامية في الأفكار والعلوم اليونانية ، حيث أصبحت مدرسة عرفانية حقة عمت تعاليمها وارشاداتها كافة البلدان اليونانية .

ونلاحظ من خلال أقوال بعض المؤرخين أن المعرفة الفيثاغورية قد أطلت على العالم في العقود الأولى من القرن الخامس ، وقد سمعنا هرقليطس يقول بأن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره . كما أن هيروتس يرى أنه لم يكن أضعف العلماء في اليونان أو أضعف السوفسطائيين ، كما أن أرسطو أشار إلى أن فيثاغورس قد وجه اهتمامه الزائد إلى الرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاوّل الأعمال المجيبة . وإذا كانت الفيثاغورية قد قبلت جميع المبادات والطقوس القديمة ، فإنها قد وضعت معاني وأسس عميقة للتطهير ، واستخدمت الموسيقى لعمليات تطهير النفس ، كما استخدمت الطب لتطهير الجسد . ويقال إن فيثاغورس كان له تأثير في أفكار أرسطو ، وخاصة ما يتعلق منها

بنظرية الحيوانات الثلاث : الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وينطلق مذهب فيثاغورس العرفاني هذا من قوله : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس ، لذا لا ينبغي أن نهرب من أنفسنا بالانتحار لأننا أغنام ، والله راعيها ، وبدون أمره لا حق لنا أن نهرب . وهذا الرأي ينسجم مع أقوال أفلاطون في فيدون التي يرى فيها أن الحياة ثلاثة أنواع من الناس :

١ - الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون الى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

- الطبقة الثانية : وهي مكونة من هؤلاء الذين يشتركون في الألعاب .

- الطبقة الثالثة : وهم خير هؤلاء - من يأتون للمشاهدة والنظر . فالتطهير الأعظم - هو النظر - ومن كرس نفسه للمعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من هجلة الميلاد .

ويمكننا أن نلمس في المعرفة الفيثاغورية نزعة

التشاؤم الهندسية تختلط اختلاطا كلياً في فلسفة فيثاغورس الاخلاقية وبروح أفلاطون المثالية ، باعتبار أن النظام الفيثاغوري يرى أن لا خلاص من الحياة الا عن طريق التناسخ ، وسبيل الخلاص ينطلق من الفضيلة ، والفضيلة هي انسجام الروح مع ذاتها ومع الله .

ويقال ان أصحاب وجماعة فيثاغورس كانوا يستعملون الموسيقى كما كان يستعملها كهنة اليونان وأطبائهم للمعالجة الاضطرابات العصبية ، لأنهم كانوا يعتقدون ان أكثر به النفس على التألف هو الحكمة ، التي تعني فهم الحقائق التي يقوم عليها هذا التألف فهما هادئا ، وذلك لأن هذه الحكمة تعلم

الانسان التواضع والاعتدال ، والطريقة الوسطى الذهبية . أما طريقة التطرف والتنازع والصراع الدائم ، فتؤدي حتما الى المسف ، والمقاب ، والعدالة ، الذي يساوي بمفهوم الفيثاغورية « عدد مربع » ، وكل خطأ سوف يربح ان عاجلا أو آجلا بالمقوبة المماثلة له . وليس هذا الرأي ببعيد عن فلسفة أفلاطون وأرسطو الاخلاقية .

والذي يمكننا أن نستنتج من الروايات القديمة

المتواترة أن سياسة فيثاغورس كانت أرستقراطية
شيوعية : تطلب الى الرجال والنساء أن يجمعوا كل
ما لديهم من الطيبات ، وأن يتعلموا مجتمعين ، وأن
العلوم الرياضية والموسيقى ، والفلسفة ، وأن
يدرّبوا على الفضيلة والتفكير الراقى بطريق
يتقدموا من تلقاء أنفسهم ليكونوا حكام الدولة
الحارسين لها .

وفي الحقيقة أن الجهد السياسي الذي كان يبذله
فيثاغورس ليجمع مجتمعه هو نفسه حكومة مدينته
العقلية ، هو الذي سبب له ولأتباعه الهلاك
والدمار . فقد اندفع المبتدئون من جماعته في
صراع السياسة ، وانحازوا الى جانب الأشراف
انحيازاً ألب عليهم حزب الشعب في كروتونا، فاندفع
أفراده في ثورات حقدهم وغضبهم ، وأحرقوا البيت
الذي كان الفيثاغوريون مجتمعين به ، وقتلوا طائفة
منهم ، وأخرجوا الباقين من المدينة . وتحدثنا إحدى
الروايات أن فيثاغورس بالذات قد قبض عليه وقتل
حين رفض أثناء فراره أن يطاء بنمله حقلاً من الفول ،
وتقول رواية أخرى أنه فر الى ميناينتيم وصام فيها
عن الطعام أربعين يوماً - ولعله كان يشعر أنه يجب
أن يضع حداً لحياته بمد أن تجاوز الثمانين عاماً -
وأما نفسه جوعاً .

فيثاغورس والحساب :

يستدل من النصوص التاريخية القديمة أن اليونان عرفت علم الحساب قبل ظهور فيثاغورس ، ولكن هذه المعرفة كانت مقتصرة على الأمور التجارية المحضة ، وعندما جاء فيثاغورس كان أول من فكر بجعل الحساب علما مستقلا لذاته . ويقول أوستكسنيوس أن فيثاغورس هو أول من أجرى أبحاث تتعلق بالحساب ، ولم تكن تلك الأبحاث لها أية غاية أو هدف تجاري .

ومن المؤكد أن فيثاغورس قد اهتم اهتماما كبيرا بالرياضيات ، ولكن مع الأسف الشديد لم يترك لنا شيئا مدونا ومكتوبا ، يمكننا في ظله أن نشرح الفروقات بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم تلامذته ومريديه ، لذا بمقدورنا أن نعتبر آراء فيثاغورس الرياضية هي أكثر الأفكار بدائية في مذهبه الرياضي ، لأنه من المؤكد أن أصحابه قد طوروا أفكاره فيما بعد ، غير أننا لا نزال حتى الآن نلاحظ بعض الآراء البسيطة الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم .

والسبب في الاحتفاظ بهذه الأفكار ، هو أنها آراء
المعلم الاول الحكيم فيثاغورس فقط .

لقد حاول المعلم فيثاغورس بعد تأمل وتفكير أن
يستعلم مستفسرا عن أحوال الوجود وما مدى
حقيقته ؟ وهل هو اللامحدود واللامتناهي ؟ لذلك
نراه ينظر الى الوجود فتتمثل له صورتين بوجه
واحد : فالأشياء اما أن تكون أعدادا أو أنها تماثل
العدد ، وأن هذه الأعداد لا تفارق الأشياء بل
متحدة بها ، لذا فالعالم كله حسب رأي فيثاغورس
ينسجم مع نغم وعدد . وهذا يعني أنه بالامكان
تحويل الأصوات الموسيقية الى أعداد ، نظرا لما
بينهما من تشابه ، وانطلاقا من هذا المبدأ القائل
بصلة القريبى والتماثل بين الأشياء والأعداد ، عمد
أصحاب المدرسة الفيثاغورية الى توحيد الأعداد مع
الاشكال الهندسية وسموها أعدادا أيضا . ولما
لاحظوا التطابق والتوافق بين حركات الكواكب
وسيرها من جهة ، وبما يصدر من أنغام موسيقية ،
فقد ربطوا هذه الأشياء كلها برباط من التطابق
والانسجام ، وقالوا ان الأعداد تمتاز بصفتين :
الزوجية والفردية ، فالزوجية برأيهم تماثل
اللامحدود ، والفردية تماثل المحدود ، نظرا لقبول

الزوجية صفة القسمة ولعدم قبول الثانية هذه
القسمة •

ولما كان التعارض موجودا بين الفردية
والزوجية فقد رتبوا المتقابلات على الشكل التالي :
المحدود واللامحدود ، الفردي والزوجي ، الواحد
والكثير ، اليمين واليسار ، المستقيم والمنحني ،
المذكر والمؤنث ، الثابت والمتحرك ، النور والظلمة ،
الخير والشر ، المربع والمستطيل • وهكذا وضعوا
جذور المتناقضات في الوجود ، كون العدد الفردي
حسب رأيهم محدود لأنه لا ينقسم ، بينما العدد
الزوجي لا محدود لأنه ينقسم ، والاول مثال
الوحدة ، بينما الثاني مثال التعدد ، والاول مؤنث
لأنه لا ينتج شيئا بذاته ، بينما الثاني مذكر لأنه
مصدر الانتاج •

وهذه الثنائية التي قال بها أصحاب فيثاغورس
تقودنا الى صميم الأديان الشرقية ، اذ من المحتمل
أن تكون وصلت الى اليونان في عهد متأخرة • لذا
لا نستبعد أن يكون الفيثاغوريين قد نظروا الى
الوجود في ضوء العدد حتى يقيموا الاخلاق انسجاما
مع أقسامه ، وكذلك بالنسبة للحركة ، والكون •

وأصل العدد عند الفيثاغورية هو الوحدة ،
وعنها نشأت الثنائية ، بمعنى أن الوحدة هي منشأ
الوجود وصورته ، ومادة الوجود ، وهذه الوحدة
هي مصدر الخير والفضيلة ، وأن الثنائية هي مصدر
الشر ومجمع الرذيلة . لذلك يرون أن الصراع قائم
وأبدي بين الاثنين على أساس مبدأ الوجود الذي
هو الله . ففي العدد مبدأ الانسجام والتوافق ، كما
فيه مبدأ التعدد والتناقض .

ويرى زيلر بأن الأعداد الفيثاغورية هي صورة
وهيولى معا للأشياء ، تشمل كل الوجود المادي
والمعنوي على السواء ، وهذا الشمول يشمل أيضا
المناصر الحسية والمادية ، ويتضمن الائتلاف بين
الاشياء والأعداد ، وكأنها المصدر الاصيل لهذه
النظرية بالذات . لهذا نلاحظ أن الفيثاغورية
ربطت بين الشكل والعدد ، فمنحت للأعداد هيئات
متماثلة : فالواحد نقطة ، والاثنان خط ، والثلاثة
مثلث ، والاربعة مربع . هذا من جهة ومن جهة
أخرى أضافوا الى الأعداد مناقب أخلاقية واجتماعية
فاعتبروا العدد سبعة يمثل وحدة الوقت الكاملة ،
والعدد أربعة يمثل العدالة ، والعدد ثلاثة يمثل
الزواج . ثم ذهبوا الى أن الواحد هو العقل ، بينما

الأحادية هي صفة الالوهية • أما العدد (١٠) فقد أعطوه صفات قدسية كونه مثلث العدد أربعة ، وهو مجموع الأعداد الأولية (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠) وتشير بعض المصادر أنهم كانوا يقسمون بهذا العدد أي بالعشرة ، كونه ممثل للكون العام •

وتنسب الى فيثاغورس ومدرسته عدة نظريات هندسية بعضها يعود له وبعضها الآخر يعود الى عصر متأخر عنه • ومن هذه النظريات النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا التي تقول : « ان مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربع القائم على الضلع الثالث الذي هو وتر المثلث • وأدت هذه النظرية بالتالي الى اكتشاف الأطوال التي يستحيل قياسها ، وهذا الاكتشاف برأي رسل يهدم فلسفة فيثاغورس بكاملها : « في المثلث القائم الزاوية المتساوي يكون المربع المقام على الوتر ضعف المربع المقام على أي من الضلعين الآخرين • فلنفرض أن طول كل ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة ، فكم يكون طول الوتر ؟ افرض أن طول الوتر هو م • ن من البوصات ، إذن م^٢ = ٢ = ٢ ، فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م ، ن فاقسمها عليه فيكون

اما م أو ن عددا فرديا • ولما كانت م = ٢ ن ٢
كانت م ٢ عددا زوجيا وكانت بالتالي م عددا زوجيا
كذلك ، ويكون ن على ذلك عددا فرديا • ثم
لنفرض أن م = ٢ ب ، اذن ب = ٢ ن ٢ واذن
ن ٢ = ٢ ب ٢ ، واذن تكون عددا زوجيا وهو عكس
المطلوب (١) • فليس هناك اذن كسر — قياسا
لطول الوتر • هذا التدليل يبرهن على أنه مهما
تكن الوحدة الطولية التي تتخذها فستجد أن هناك
أبعادا ليس بينها وبين تلك الوحدة الطولية نسبة
عددية مضبوطة ، وهذا يعني أنك لن تجد عددين
م ، ن بحيث اذا كررنا ذلك البعد المعين عدد م من
المرات كان مساويا للوحدة الطولية عدد من
المرات » •

ويلاحظ ان فيثاغورس لم يستعمل الحروف
لأثبات نظريته لأن الأعداد الحرفية لم تكن بعد قد
استخدمت في عصره • انما يبرهن على صحة نظريته
عن طريق رسم الخطوط على الرمل واستخدام
الحصى ، وربما يكون قد استعان بالنظام المشري
الذي استعمله المصريون من قبل •

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ص (٧٠ — ٧١) •

العالم والنار والانسان :

يمتقد فيثاغورس أن العالم حادث ، وكان
حدوثة مقابلا للعدد (١٠) ومركز العالم نار ، ثم
انفصلت الاشياء ، ومن اللامحدود ، واتجهت نحو
النار ، وباتحادها معه تكوّن العالم وفق الترتيب
التالي :

- ١ - السماء الأولى .
- ٢ - الكواكب الخمسة .
- ٣ - الشمس .
- ٤ - القمر .
- ٥ - الأرض .
- ٦ - الأرض غير المنظورة .

. والنار تعتبر مركز العالم ، وهي مركز الامداد
للشمس ، والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى
بالنسبة للنظام الكوني الفيثاغوري . فهي سبب
الليل والنهار والخسوف والكسوف . ويؤكد مؤرخو
الفلسفة أن الفيثاغوريين كانوا أول من أنكر
النظرية القائلة بأن الأرض هي مركز العالم ، كما
أنهم أول من توصل الى فكرة كروية الأرض ، وحركة

الكواكب ، وفق أنغام علوية ، يماثل تقم العدد
والحانه ، وهو عدد - في نطاق الأعداد المادية -
وقد دعت نظرية الفيثاغوريين بأن ثمة أنغاما
علوية الى القول بأن العالم كائن حيوان كبير ،
يستوعب بالنفس خلام لا متناهايا . وهذا يعني
أنهم قالوا بنفس العالم ، أو بالنفس الكلية .

ويذهب أصحاب المدرسة الفيثاغورية الى أن
العالم ليس سوى كائنا حيا ، أو حيوانا كبيرا ،
يستوعب عن طريق التنفس خلام لا متناهايا هو
عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل
بين الاشياء ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا
واحدا (١) . وقالوا بموالم كثيرة ، ولكن في عدد
متناه ، وجعلوا الاشياء تحدث عن طريق التكاثر
والتخلخل ، لا يتحول بعضها الى بعض ، لأن الاعداد
بمفهومهم نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور
وعودة الاشياء هي بأنفسها في آجال طويلة « السنة
الكبرى » الى غير نهاية . ويعكس أن أوديموس
تلميذ أرسطو قد نوه الى هذا الأمر قائلا لطلابه :
« اذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية

(١) أرسطو : المساع الطيبي م١ ص ٦٤ .

في هذا المكان ، فـتجلسون كما أنتم لتستمعوا اليّ”
واتحدث أنا اليكم كما أفعل الآن » •

النفـس الانسانية عند فيثاغورس :

يفهم فيثاغورس النفس الانسانية على أنها ليست سوى عدد وانسجام فحسب ، يوجد عند ولادة الانسان ، فهي اذن عند الفيثاغورية مادية ، لا أكثر ، لا وجود ذاتي لها • ولكن عندما يتم لهذه النفس الانسجام توجد ، ويستمر وجودها الى الأبد ، فهي لم توجد اذن قبل وجود البدن ، ولكن وجودها يكون مساوية له في الوجود ، فاذا وجدت مرة انتقلت بعد انفصالها عنه الى جسد آخر – انسانيا كان أو حيوانيا – وهذا هو التناسخ بعينه ، الي اعتقدت به الأورفية من قبل ، وسمته « عجلة الميلاد » حيث تعود النفس الى جسد انسان أو حيوان ، وهكذا باستمرار حتى تصل الى درجة التطهير المطلق ، وهذا التطهير يأتي باتباع نظام وقواعد معينة في المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجري بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت الأورفية قولا وعملا في الفيثاغورية ، فعاش فيثاغورس وأصحابه عيشة تقشف وزهد ، حسب أقوال المصادر التاريخية •

ويبدو أن هذه النظرية الفيثاغورية نفسها قد خضعت للتأثير الأورفي ، ولكنها أضافت الى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجمل الافكار في التطهير النفسي هما : العلم الرياضي والتأمل فيه ، ثم الموسيقى - ذلك ما جعل الفيثاغورية تدخل من الباب الواسع في تاريخ الفلسفة اليونانية ، ولما اطلت الفيثاغورية الحديثة أخذت على عاتقها مهمة توضيح المذهب الفيثاغوري وازدادة عناصر كثيرة ومتعددة اليه ، مما كان لها تأثير فعال على افلاطون ، وبصورة خاصة على ما قاله في محاوره « فيدون » .

ولما كانت الفيثاغورية قد قالت ان النفس نوع من النغم ، فهذا يعني أن الحي مركب من كيفيات متضادة ، والنغم بدوره حسب رأيهم ينسجم مع توافق الأضداد وتناسبها ، فتدوم الحياة ما دام هذا النغم ، وتنعدم بانعدامه (١) . وانطلاقاً من هذه النظرية التي ترى أن النغم نتيجة انسجام الأضداد ، لزم من جهة ان ليس للنفس وجود ذاتي ، بينما الفيثاغورية تؤمن بالخلود ، ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن

(١) افلاطون : فيدون ص ٨٥ - ٨٦ د .

والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ • على أن أرسطو
عندما يتعرض لهذه النظرية يضيف إليها قولين :
الواحد أن النفس هي الذرات المتطايرة في الهواء
والتي تدق عن ادراك الحواس فلا تبصر الا في
شعاع الشمس وتتحرك دائما حتى عند سكون
الهواء - فكان أصحاب هذه النظرية أرادوا أن
يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان ، ففهموا ان
هذه الذرات المتحركة دائما تدخل جسمه وتحركه •
ويذهب القول الآخر الى أن النفس هي المبدأ الذي
تتحرك به هذه الذرات (١) •

وبعد مفارقة النفس للجسد تهبط الى الجحيم
لتتطهر بالمذابح ، ثم تعود الى الارض لتتقمص
جسما بشريا أو حيوانيا أو نباتيا ، ولا تزال تتردد
بين الارض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، ومما يحكى
عن فيثاغورس أنه كان يدعي بأنه متجسد للمرة
الخامسة ، وأنه لا يزال يذكر تجسده السابق •
ويعتقد الفيثاغوريين أن أزمدة التقمص قد حدها
الآلهة ، ونحن ملكهم ، فليس لنا أن نخالف النظام
الذي وضعه بالانتحار ، أو باهلاك الحيوان فيما

(١) أرسطو : كتاب النفس م ١ ف ٢ •

عدا التضحية، ويبدو أن نظرية التناسخ الفيثاغورية تنسجم تمام الانسجام مع نظرية الدور ، ولكن الغاية الرئيسية من التناسخ هي الطهارة التامة ، والسعادة الدائمة •

ويبدو أن فيثاغورس قد أولى النواحي الأساسية الخالدة لأي شيء التي هي ما بين أجزائه لها ارتباطات وعلاقات عديدة ، وكان يلاحظ أن الصحة نفسها ليست سوى علاقة رياضية أو نسبة صالحة بين أجزاء الجسم أو عناصره ، أو أن النفس كانت هي الأخرى عددا • ومن هذه النقطة شمت صوفية يتكشف فيثاغورس فذهب الى أن النفس تنقسم 'قساما ثلاثة : الشعور واللقانة والعقل ، فالشعور مركزه القلب ، واللقانة والعقل مركزهما المخ ، وإن الشعور واللقانة من صفات الحيوان والانسان على السواء ، أما العقل فيختص به الانسان وحده ، وهو خالد لا يفنى •

ويعتقد فيثاغورس ان النفس بعد الموت بفترة تتمرض للتطهير في الجحيم ، ثم تمود بعدها الى الارض وتدخل في جسم جديد ، ثم في جسم آخر ، وتمر عبر سلسلة من التناسخ لا تنتهي الا اذا كان

صاحبها قد عاش حياة فاضلة بعيدة عن الشرور
والشهوات ، منزهة عن الرذائل بأجمعها •

والجدير بالملاحظة ان فيثاغورس كان يروي
لطلابه الحكايات عن عقيدة التقمص التي يبشر بها
فيذكر لهم أن روحه قد تقمصت مرة جسم عاهر ،
ومرة أخرى جسم البطل يوفوريوس ، وأنه يذكر
بوضوح مغامراته أثناء حصار طروادة ، وأنه قد
تمرف في هيكل في أرجوس على الدرع الذي كان
يلبسه في تلك الحياة القديمة •

ومما يروى عن فيثاغورس أنه سمع مرة عوام
كلب يتألم من الضرب ، فقام بسرعة ليحاول انقاذه
والتخفيف عنه ، ولما حاول طلابه الاستفسار عن
هذا الكلب وما الغاية من انقاذه؟ قال لهم فيثاغورس:
لقد عرفت من عوام هذا الكلب بأنه صوت صديق
لي قد مات منذ فترة • ولم تكن نظريات فيثاغورس
التقمصية الوحيدة التي ظهرت على المسرح العالمي ،
ولكن هذه النظريات عرفت قبله في آسيا ، وأفريقية ،
واحتلت مكانا مرموقا في قلوب الهنود وطقوس
أورفيوس في اليونان ، كما سيطرت على أحاسيس
بعض الفرق الفلسفية في إيطاليا •

الفيتاغورية :

المدرسة العرفانية التي شيد معالمها فيثاغورس وفق أسس أخلاقية واجتماعية تدعو الى الابتعاد عن الشهوات ، والعزوف بصورة كلية عن الرذائل ، والانخراط في بوتقة الخير والفضيلة لتتطهر النفس ، وتعود مسرورة الى الكل الذي انبثقت منه ، قد وضعت تفسيراً جديداً للوجود استمدته من التعاليم الدينية التي كانت ترتبط بمعبادة أبولو . ومن بعض المبادئ الدينية الديلية ، التي عرفها فيثاغورس وأثرت تأثيراً كبيراً في مجرى حياته الفكرية . لذلك نراه يحاول القيام بحركة اصلاحية كبرى يقضي بواسطتها على الشلل الذي أصاب التفكير اليوناني والروح اليونانية التي كانت خالية من كل أثر للدين وللمعتقدات التقليدية . وخاصة بعد سقوط المدن اليونانية في آسيا تحست السيطرة الفارسية .

ولم يقتصر نشاط فيثاغورس على محاولة احياء مبادئ الدين ، والأخذ بمنطلقات المعتقدات الأخية القديمة ، ديانة ديلوس ، ولكنه أنشأ مدرسته على أسس مكيئة من الفضيلة والزهد والتقشف ،

والأخوة الحقبة بين الرجال والنساء ، متأثرا بالديانة الأرفيوسية ، التي كانت معتقداتها تقوم على نظرية الجذب ، التي تعني الخروج ، أي خروج النفس من الجسد لتستعيد طبيعتها السرمدية الابدية ، ولن يتحقق لها هذا الخروج الا اذا تطلعت من الرذائل ، وابتعدت عن الشهوات ، وزاوت بعض الطقوس الدينية ، المتعلقة بالزهد والتقشف والصفاء الذاتي .

ومن الطبيعي جدا في خضم التيارات الفكرية والدينية التي كانت تتصارع في بلاد اليونان أن تطل على الميدان الأورفية وتنادي أولئك الذين لم يجدوا الطمأنينة في آلهة الشمرام ، المتجسدين ، البعيدين عن البشر ، أو في أديان ومعتقدات الدولة نفسها ، أن يأتوا اليها فمسي أن تتحقق أحلامهم بالأميرين التاليين :

١ - العودة الى الوحي الكتابي ، أي الى الوحي المكتوب كمصدر للسلطة الدينية .

٢ - الانخراط في المجتمعات التي نظمت للأفراد على أساس عدم وجود أي رباط من القربى أو الدم بينهم ، انما تجمعهم روابط القبول

• والاختيار والايمان الديني المكرس •

وخلاصة المباديء الأورفية كما نصت عليها
صفائح الأورفية الذهبية التي نقشت عليها هذه
المباديء تنطلق من تخليص النفس من عجلة الميلاد ،
ومن أي تقمص في الصور الحيوانية والنباتية ،
فاذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى لها ،
وتمتعت ببركة الهية دائمة •

واذا ما قلنا ان فيثاغورس قد تأثر بالأورفية
لا نكون قد أصبنا كبد الحقيقة فحسب ، وانما
نكون قد توصلنا الى نقطة هامة في جذور وأسس
الحكمة اليونانية ، لأن هذه الأسس باعترادنا
مأخوذة الواحدة عن الاخرى ، وليست من ابداع أو
اختراع حكيم واحد ، ولم يكن فعل الفيلسوف أو
الحكيم سوى بلورة هذه الأسس وتطويعها وفق
تقدم البيئة ، وتطور المجتمع الذي يعيش فيه •

ولا نستغرب أيضا أن نجد كافة الفلسفات
العالمية مأخوذة الواحدة عن الأخرى ، في الاصل
والمنشأ والمنطلق .. فالفلسفة الهندية أخذت عن
اليونانية وأعطت لها ما هي بحاجة اليه من مرتكزات
عقلانية ، وكذلك بالنسبة للفلسفة الفارسية ،

والاسلامية ، والغربية ، والشرقية الخ - - لذا لا يمكننا أن نهمل فلا نعتزف بأن الفلسفة الأورفية قد نادت بأن الحكمة هي طريق للحياة الفاضلة المطهرة من كل دنس وشهوة ، فجاء فيثاغورس وطور هذا القول وبلوره حتى جاء منسجما مع مذهبه وهدفه العرفاني في قضية الفضيلة والتطهير والصفاء الذاتي .

وكما أخذ فيثاغورس بعض المنطلقات الأورفية كذلك تأثر فيها أفلاطون وردد هذا التأثير في نظريته الفيثاغورية ، وكذلك تأثر بها أرسطو ، وعبر عن هذا التأثير في كتابه عن الأخلاق ، وذكر بنفس الوقت بأن خطر الأورفية قد ينتهي الى سكون مطلق ووجود آخروي بعيد عن هذا العالم .

ومن المؤكد أن أفلاطون قد شعر بهذا الخطر وحاول بكل الوسائل الابتعاد عنه ، ولذلك نراه يطلب من الحكماء والفلاسفة أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية الى الكهف ، ليساعدوا اخوانهم السابقين الأسارى ، أما اذا أدت عقيدة الفيثاغورية المتشعبة بالأورفية الى الوجهة الاخرى من النظر ، اذا وصلت الى السكون المطلق والموقف السلبي ، فليس هذا ذنب الحكماء والفلاسفة .

وما دمنا قد وصلنا الى هذا الحد الذي يشتم منه أن الفلسفة ربما قد أصبحت ديناً أو عقيدة دينية ، يمكننا أن نقول : من دون أي شك الفلسفة تأثرت بالمقائد والمنطلقات الدينية ، وقد تكون قد أخذت من الدين بعض المنطلقات الهادفة الى الغير والفضيلة ، لأن الاحياء الديني يتضمن بعض المرتكزات عن النفس ، ومن المحتمل أو بالأحرى من المؤكد أن التأثير قد حدث ، وقد يكون عدم حدوثه شيئاً غريباً بعيد عن التصديق .

ونلاحظ ان فيثاغورس وأمبدوقليس اللذين شاركنا بأنفسهما في الحركة الدينية يدينان بأراء عن النفس ، قد تختلف عن المعتقدات الدينية ، ولكنهما على ما يبدو قد بلورا وطورا هذه الآراء النفسية حتى توافق البيئة والمجتمع الذي يعيشان فيه . ولا ننسى ان سقراط أيضا قد نادى بخلود النفس منطلقا من الأسس العقلية التي بلورت الآراء الدينية وطورتها ، لأن الدين المتيق لم يكن سوى مجموعة من الطقوس تتطلب السير عليها بدقة ، وأن يكون السائر عليها تحت سيطرة فكرية مستقيمة . وكان المابد يعطي أي تحليل يريد له لما يقوم به من عبادات ، ويؤدي من طقوس . هذا ما عبر عنه

أفلاطون في جمهوريته عن مفاهيم الدين القديم ،
وكذلك أرسطو نفسه قرر أن الدين القديم لم يكن
يتطلب من المرید أن يعرف أي شيء ، إنما كان فقط
يتطلب منه أن يكون في حالة تأثرية خشوعية تعبدية
بشكل ما ، وأن يضعه في حالة عقلية معينة •

أكسانوفان :

عندما يتحدث الباحث عن فيثاغورس
والفيثاغورية يجد نفسه مجبراً على التحدث عن
صديق حميم وزميل كبير لهذا الحكيم وهو
(أكسانوفان) الذي لعب دوراً هاماً في حياة
فيثاغورس ، وساهم معه في إيجاد بعض النظريات
الفلسفية والرياضية ، كما أنه بشر بالذهب
الميتافيزيقي بعد أن انفصل عن فيثاغورس ونقد
بعض نظرياته •

وتذكر النصوص التاريخية أن ولادة الحكيم
أكسانوفان كانت في قولوفون من أعمال أيونيا
بالقرب من أفسوس • وعندما اجتاحت الفرس بلاده
غادرها ليطوف في أنحاء البلاد اليونانية سنين عديدة
إلى أن وصل صقلية ، ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية
واستقر في إيليا •

ولما كان أكسانوفان شاعرا ملهما ، وحكيما
 شريف النفس ، واسع التفكير ، عنيف النقد ، فقد
 قام بحملات نقدية قاسية شملت كافة ما يلمسه
 من أخطاء في مجتمعه ، فوجه نقده الساخر الى الناس
 الذين كانوا يكرمون المصارعين فقال : « ان حكمتنا
 خير وأبقى من قوة الرجال والخيال » . وعندما قام
 أكسانوفان مع فيثاغورس بحملتهما لتنوير الأذهان
 ولاصلاح ما فسد من الأمور الدينية ، التي قبل فيها
 فيثاغورس وأنكرها أكسانوفان ، الذي كان أيونيا
 مثل فيثاغورس ، ولكنه واجه المشكلة الدينية
 بعنف أكثر من فيثاغورس وراح ينشد الشعر ناقدا
 الآلهة المتجسدة ، ساخرا منها ، ومن فيثاغورس
 زميله وصاحبه ، ومن نظريته في التناسخ ، وموجها
 اللوم العنيف الى طاليس ، وناقدا هيودوث
 وهزبود .

ويقال أن أكسانوفان عندما سمع فيثاغورس
 يروي حكايته « عندما مر ذات يوم برجل يضرب
 كلبا ، فأخذته الشفقة ، فصاح وهو يبكي : امسك
 يا رجل عن ضربه ، انها نفس صديق لي ، لقد
 عرفت من صوته » استغرب أن يأتي صديقه وزميله
 بهذه الأفكار التناسخية السخيفة ، فابتعد عنه كلية

وارتفع بعقله النير فوق الحكايات والخرافات
والأساطير ، ووجه جهده الى التفتيش عن نظام فعّال
أرفع من التجارب المحسوسة ، ومن خرافات الشعب
الجاهل المتقلب . ومن أهم أقواله النقدية في هذا
المجال قوله : « ان الناس هم الذين استحدثوا
الآلهة وأخافوا اليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ،
فالأحباش يقولون عن آلهتهم انهم سود فطس الأنوف ،
ويقول أهل تراقية أن آلهتهم زرق الميون حمرة
الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت
آلهتهم على مثالها » وقد وصفهم هوميروس وهزبود
بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة . الا أنه
لا يوجد غير اله واحد ، أرفع الموجودات السماوية
والأرضية ، ليس مركبا على هيئتنا ، ولا مفكرا
مثل تفكيرنا ، ولا متحركا ولكنه ثابت ، كله بصر ،
وكله فكر ، وكله سمع ، يحرك الكل بقوة عقله
وبلاعناء (١) .

ويتحدث أرسطو عن حكمة أكسانوفان فيقول :
« انه نظر الى مجموع العالم وقال ان الاشياء جميعا

(١) أرسطو ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ١٨٦ ب ٤
٢٠ - ٢٤ .

عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ، ولم يقلد شيئا واضحا ، ولم يبين ان كان العالم عنده واحدا من حيث الصورة ، أو من حيث المادة (١) .

ومن الشذرات التي وصلت اليها من قصيدة اكسانوفان في الطبيعة ، يمكننا أن نستنتج بمض أفكاره الدينية والفلسفية ، التي نقد فيها أديان اليونان وغيرهم من أمم الارض ، كل أمة تصور آلهتها كما تشتهي ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات الانسان ونقائصه . لهذه الأسباب كان لا بد له من أن يبشر بوجود اله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متبدل ، لا يمكن أن تنطبق عليه صفات البشر ، وهو لهذا منزّه عن بصرنا وسمعنا وفكرنا ، انه الواحد ، والاعظم بين الآلهة والناس ، انه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا .

ولم تقف حكمة أكسانوفان عند حدود الاله الواحد ، بل تعدته الى الوجود الواحد ، فراح يرد على السؤال الذي يقول : هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ وهل يجب أن يقول

(١) المصدر نفسه .

بوحدة الوجود • أي لا فرق بين الله والطبيعة
فكلاهما واحد ؟ وهنا يقول أرسطو مسوردا نصا
هاما : « ان أكسانوفان حين أشار الى مجموع العالم ،
قال ان الوالد اله ، فالعالم اذن واحد ، والواحد
اله • وهذا يعني أنه من أصحاب وحدة الوجود ،
وأنة لم يصل الى تصور الاله كما صورته الأديان
المنزلة • »

ويبدو من هذه الاشارات ان أكسانوفان قد
انتقل من نقده لأديان اليونان في صورتها التجسدية
البشرية ، الى تأليه الطبيعة ، الى تأليه الوجود ،
وهذا ما جعله يفتح الباب على مصراعيه أمام الوجود
والمشكلة الميتافيزيقية ، فأصبح بحق أول من بشر
بهذه النظرية بين فلاسفة اليونان • وسار على
منهجه فيما بعد متصوفة وحدة الوجود • وهنا
لا بد لنا من أن نتساءل هل العالم أو الكون عند
أكسانوفان محدود أو غير محدود ؟ فالنصوص
الشعرية التي تركها أكسانوفان فيها بعض التناقض
والتضارب ، الذي حاول أرسطو أن يكشف السجف
والأستار عنها، ولكنه لم يتمكن فأعلن أن أكسانوفان
لم يقدم لنا بيانا واضحا عن هذه الفكرة ، غير أن
ثيوفرسطس يرى أن الفيلسوف أكسانوفان ذهب

الى أن العالم محدود • ودليله على هذا قوله ان
العالم متساو في كل ناحية • ولكن هذا الاتهام غير
واضح ، باعتبار ان أكسانوفان جمع بين الرأيين :
فهو تارة يقول ان العالم كرة والكرة محدودة ،
وأحيانا يقول : وتغيب الشمس في اللامحدود ،
وأحيانا يرى ان الارض محدودة من أعلى ، بينما
أسفلها غير محدود • وأحيانا يقول : ان الهواء
المتسع ينتشر الى أعلى انتشارا غير محدود • ولا
ادري كيف تحل هذه المسألة ؟ أرض غير محدودة
وهواء غير محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ وهل
بمقدورنا أن نقول : يجوز للشاعر أن يرى ما
لا يراه غيره ، فيردد كل ما يتفاعل في أعماقه من
آراء وأفكار !!

بارمنيدس الأيلي :

الحديث عن أكسانوفان واضح اللبنة الأولى في
شرح الميتافيزيقية يقودنا الى الحديث عن
بارمنيدس مؤسس مذهب الوجود في صورته الأولى ،
والتلميذ النشيط الذي تأثر بمعلمه أكسانوفان
فأمن بوحدة الوجود ، ووضع كتابه « في الطبيعة »
شعرا ، فكان أول من استخدم الشعر للتعبير عن
أفكاره الفلسفية •

المصادر التاريخية لا تذكر سنة معينة لولادة
ووفساء بارمنيدس ، ولكن الدكتور جعفر آل
ياسين (١) يأخذ برواية أفلاطون التي يذكر فيها
اللقاء الذي تم بين سقراط وبارمنيدس وزينون
حيث وفد الأخيران منهم الى أثينا وكان بارمنيدس
يبدو مهيب الطلعة يكاد شعر رأسه يستحيل كله
بياضا ، ويقدر عمره حوالي الخامسة والستين .
أما صاحبه زينون فيبلغ الأربعين عاما . واستقر
بهم المقام في حي سيراميكوس ، واجتمع اليهما
سقراط ، واستمع الى زينون وهو يقرأ بعضا من
فقرات كتابه ، وكان سقراط يبدو يومذاك يافع
السن غضى الاهداب . ثم يعلق الدكتور آل ياسين
على هذه الرواية فيقول : « والرواية بأسلوبها هذا
تفرض حلا تقريبا لولادة بارمنيدس هو عام
(٥١٥ ق م) باعتبار أن سقراط كان في العشرين
من عمره عند اجتماعه بالرجل . وسقراط توفي
عام (٣٩٩ ق م) فأقرب احتمال ان الاجتماع وقع
عام (٤٥٠ ق م) فحسب ! (٢) » .
وينحدر بارمنيدس من عائلة غنية ذات نفوذ

(١) فلاسفة يونانيون من (٦٣ - ٦٤) .

(٢) فلاسفة يونانيون من ٦٤ .

واسع في طول البلاد وعرضها ، وكان مقر العائلة الدائم في ايليا على الشاطئ الغربي من ايطاليا •
 ساهم بارمنيدس بوضع تشريع قانوني لمدينته اعتبر نموذجا مثاليا للحكم الصالح • وكذلك اهتم بدراسة التيارات الفكرية التي كانت تتصارع في عصره ، وتتلמד على الحكيم الفيثاغوري اميناس ، ولكن ليس للفيثاغورية أي تأثير على معارفه وفلسفته ، الا في بعض نظريات علم الفلك واحكام النجوم ، ويقال أنه تأثر بالحكيم اكسانوفان ، وتعاونوا في ايجاد بعض الافكار المرتبطة بالحقيقة الواحدة •

انطلق في حياته الفكرية مستخدما الشعر ، فنظم قصيدتين الأولى تتحدث عن الحقيقة والثانية حول الظن أو الشك ، ناحيا في نظمهما منحى سداسيا ، مما جعل امبادوقليس فيما بعد يقلده ، ثم سار على منواله آخرون • ويلاحظ أن بارمنيدس قد ملأ شعره بالرموز والاشارات ، وعبر عن افكاره المرفانية بأسلوب سهل لا يصعب فهمه واستيعابه على الجميع ، واستهل قصائده بالخيالات الأسطورية المجنحة التي تنقله في جولة طويلة تهدف الى المثول بين أيدي الآلهة في مكانها الأسمى ، ويعرج

في طريقه على مفاوز الليل والنهار ، وتبدو له
 الأبواب الذهبية العالية المقفلة بأحكام ، فيصعب
 عليه الدخول ، ولكن العذارى الجميلات يخاطبن
 العدالة ذات البأس بالفاظ ساحرات عذاب طالبات
 فتح الأبواب الذهبية لضياف الآلهة الجديد ! عندما
 تنفتح أمامه الأبواب فيشاهد عالما عريض المدى
 طويل المدى ، قادته العذارى خلاله على استحياء
 حتى وصل الى الآلهة ، فعلمت أنه جاء يبحث عن
 « طريق الحق » وعن الانسان وعن كل الاشياء
 ظاهرها وباطنها ، وبدأت الآلهة تلهمه عبرها
 الصادقات ، فأرشدته الى الطريق الصواب : « انظر
 بعقلك نظرا مستقيما الى الأشياء فان بدت لك
 بعيدة فهي كالقريبة ، ولن تستطيع أن تقطع بما
 هو موجود ، فالأشياء لا تفرق نفسها ولا تجتمع ،
 فكل شيء واحد من حيث البدن ، لأنني سوف أعود
 الى المكان نفسه » ونصحته الآلهة أن ينهج نهجا
 واحدا هو الجدل لمعرفة الحد والماهية وليهديه هذا
 الأمر الى الطريق المستقيم الذي لا انحراف فيه ،
 لأن العقل والجدل دلالة واحدة في الوجدان ، وعند
 مساحكته الدليل والبرهان (١) .

(١) فلاسفة يونانيون من ٦٦ .

وأول ما يلفت النظر في فلسفة بارمنيدس أنه يرى أن هناك وسيلتين للبحث يمكن أخذهما مأخذ الاعتبار أولهما أن الوجود موجود ، ومن المحال أن يكون غير موجود ، وهذا يعني اليقين ، لأن الحق يلزمه . وثانيهما هو أن الوجود غير موجود ، وينبغي إذن أن لا يكون موجودا . وهذا طريق لا يمكن لأحد أن يتعلمه . لأننا لا نعلم ما هو غير موجود ، بل من المحال أن ننطق به ، لأن ما نفكر فيه ، وما هو موجود شيء واحد .

ويرسم لنا أرسطو مذهب بارمنيدس فيقول : « أن الوجود موجود ، ولا يمكن إلا يكون موجودا . أما اللاوجود ، فلا يدرك ، إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا ، ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق إلا طريق واحد ، هو أن نضع الوجود ، وأن نقول أنه موجود . والفكر القائم على الوجود ، ولولا الوجود ، لما وجد الفكر ، لأن شيئا لا يوجد ، وإن يوجد ما خلا الوجود » .

ويلاحظ أن هناك فرق دقيق ولطيف جدا بين الاثنين . ففي الأول يتحدث عن الوجود - المادي الحسي ، ويرى أن أبرز صفاته هو الوجود - فهو

هنا حسي ، بينما الثاني يضع الوجود أولا • ويسوي بين الوجود والحقيقة • فهو مثالي أو أقرب الى المثالية • ويستخرج لأول مرة في تاريخ الحكمة اليونانية مبدأ الذاتية ومبدأ عام التناقض ، وبهذا كان أول واضع لمبادئ المنطق الأساسية ، كما كان أول واضع لمبادئ المشكلة الميتافيزيقية الأساسية •

ومن المؤكد أن نظرية الوجود قديمة ، لامتناع حدوث من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود ، ومن غير الممكن حدوثه في وقت دون آخر • وهذا يعني انه اما أن يكون محدثا لنفسه ، واما أن يحدثه غيره ، أما أن يكون محدثا لنفسه فهذا غير صحيح ، لأنه اذا كان هذا صحيحا ، فلماذا أحدث نفسه في وقت دون غيره ؟ اذن لا بد وأن يكون هناك دافعا جعله يفعل هذا في وقت دون وقت • ومعنى هذا أن هناك شيئا غير الوجود • ولكن خارج الوجود لا شيء البتة ، وأما أن يحدثه غيره وهذا محال ، لأن الغير هو العدم ، والعدم غير موجود ، والوجود بعد ذاته أبدي : يعني لا ينتقل من الوجود الى اللاوجود لأن اللاوجود عدم ، ولا يمكن لغير الموجود ، أن يكون حلة أو معلولا • وليس للوجود زمن • لا ماض له ولا مستقبل ، ولكنه في حاضر لا يزول •

ويرى أرسطو انه على هذا يمتنع الكون ، ولا
نصور للفساد ، وينتفي التغيير • أي أن الوجود
بت ساكن في حدوده ، مقيم كله في نفسه • اذ
س خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما اليه يسير ،
• بمعنى أوضح لما كان الوجود هو الكل فلا يمكن
ن نضيف اليه شيئا جديدا لم يكن له من قبل •

وحسب رأي بارمنيدس الوجود واحد ، والوجود
الواحد متكافئان • ويلزم عن هذا أن الوجود
احد فقط متجانس مملوء كله وجودا ، فاذا لم
كن واحدا فمعناه أنه متعدد • ومعنى التعدد وجود
شيء آخر غير الوجود ، يكون به التعدد • ولما كان
س هناك غير الوجود ، فلا يوجد تعدد •

واذا كان الموجود موجودا ، فالكون اذن ملام •
لا يمكن خلاء على الاطلاق لا في داخل العالم ولا
أرجه • وينتج عن هذا امتناع الحركة • لأنه
يست هناك قوة دافعة عند الواحد للتغير والصيرورة
لم يبق سوى أسلوب واحد هو أن نضع الوجود ،
أن نقول أنه موجود • والوجود هو ثام التناهي
التميين في جميع جهاته ، اذ لا يمكن أن يكون
مضه أقوى أو أضعف من بعض ، مثله مثل كرة

تامة الاستدارة ، متوازنة في جميع نقطتها • وبالجمله
فالعالم واحد ، وهو الوجود بالاطلاق •

ونلاحظ هنا أن بارمنيدس قد فكر بمعانسي
الوجود مجردا من كل مفهوم سوى هذا المفهوم الذي
يعني الوجود بالاطلاق ، فأدرك أن الوجود واحد
قديم ثابت كامل ، وأن هذه الصفات لازمة من معنى
الوجود • ففضّل هذا اليقين العقلي ، وأنكر الكثرة
والتغير ، واعتبرهما وهما وظنا : أليس التغير يعني
أن الموجود كان موجودا ولم يكن موجودا وأنه باق
في الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجودا • أوليست
الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي وجود
معين ، وليست وجودا ؟ إذ أن قولنا عن شيء أنه
ليس كذا، معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود،
وهذا غير ممكن • ولكن بارمنيدس اعتمد الظواهر
المحسوسة فقال أن الاشياء واحد في العقل ، كثير في
الحس (١) • وبذلك انتقل من يقين العقل الى ظن
الحواس ، وقبل الوجود واللاوجود في آن واحد ،
وهو يعرف أن هذا القبول معارض للعقل ، ولكنه
يعلم أيضا أنه أهون عند العقل من طريق الذين

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ .

رون ان الوجود واللاوجود شيء واحد ، وهما
يسا شيئاً واحداً •

وتخيل بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم
كرة مادية ، كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتداً ،
راح يروي الآراء والأفكار التي تذكر بحكايات
زيود وأقوال انكسيمندريس وانكسيمانس •
لا ندري اذا كان جداً في هذه الروايات أو مغلوها
لحى أمره كما يقول أرسطو أم أنه يجمعه بين خيال
زيود وعلم الأيونيين فشاء أن يسخر من العلم
لطبيعي ومن أصحابه ، وأن يؤيد القسم الاول
بيّن ان العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يتطلبه
لتغير من اجتماع الوجود واللاوجود ، وان هذا
لا اجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟

ويضيف يوسف كرم قائلاً (١) : « وهما يكن
ن هذه المسألة ، ومن تشخيص الوجود في كرة مادية
تصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فان ميزة
ارمنيدس أنه فيلسوف الوجود المحض ، تجاوز عالم
الظواهر ، وعالم الأعداد والاشكال ، وبلغ الى
لوضوع الاول للعقل وهو الوجود • ولقد بهره

(يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠ .

تامة الاستدارة ، متوازنة في جميع نقطتها . وبالجملة
فالعالم واحد ، وهو الوجود بالاطلاق .

ونلاحظ هنا أن بارمنيدس قد فكر بممانسي
الوجود مجردا من كل مفهوم سوى هذا المفهوم الذي
يعني الوجود بالاطلاق ، فأدرك أن الوجود واحد
قديم ثابت كامل ، وأن هذه الصفات لازمة من معنى
الوجود . ففضل هذا اليقين العقلي ، وأنكر الكثرة
والتغير ، واعتبرهما وهما وعلنا : أليس التغير يعني
ان الوجود كان موجودا ولم يكن موجودا وأنه باق
في الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجودا . أوليست
الكثرة تعني ان كل وحدة من وحداتها هي وجود
معين ، وليست وجودا ؟ اذ أن قولنا عن شيء انه
ليس كذا ، معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود ،
وهذا غير ممكن . ولكن بارمنيدس اعتمد الظواهر
المحسوسة فقال ان الاشياء واحد في العقل ، كثير في
الحس (١) . وبذلك انتقل من يقين العقل الى ظن
الحواس ، وقبل الوجود واللاوجود في آن واحد ،
وهو يعرف أن هذا القبول معارض للعقل ، ولكنه
يعلم أيضا أنه أهون عند العقل من طريق الذين

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ .

يرون ان الوجود واللاوجود شيء واحد ، وهما
ليسا شيئا واحدا .

وتخيل بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم
كرة مادية ، كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتدا ،
وراح يروي الآراء والأفكار التي تذكر بحكايات
هزبود وأقوال انكسيمندريس وانكسيمانس .
ولا ندري اذا كان جداً في هذه الروايات أو مغلوها
على أمره كما يقول أرسطو أم أنه يجمعه بين خيال
هزبود وعلم الأيونيين فشاء أن يسخر من العلم
الطبيعي ومن أصحابه ، وأن يؤيد القسم الاول
فبيّن ان العالم المحسوس لا يفسر بنير ما يتطلبه
التغير من اجتماع الوجود واللاوجود ، وان هذا
الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟

ويضيف يوسف كرم قائلا (١) : « ومهما يكن
من هذه المسألة ، ومن تشخيص الوجود في كرة مادية
متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فان ميزة
بارمنيدس أنه فيلسوف الوجود المحض ، تجاوز عالم
الظواهر ، وعالم الأعداد والاشكال ، وبلغ الى
الموضوع الاول للمقل وهو الوجود » ولقد بهره

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠ .

معنى الوجود ، فلم يعد يرى غير أمر واحد هو أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن الا يوجد . وأن الوجود موجود واللاوجود ليس موجودا ، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا . وكان أول فيلسوف جرّد مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض وأعلنهما صراحة ، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع ، وفي نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته . وإذا كان بارمنيدس لم يتذكر أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة ، فمذره ان هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد ، وهي لن تتميز الا على يد أرسطو . وحسبه فخرا انه ارتفع الى مباديء الوجود ومباديء العقل بقوة لم يسبق اليها ، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، واستحق أن يدعوه أفلاطون بارمنيدس الكبير » .

ويبدو ان أفلاطون كان يعلم بأن بارمنيدس ينكر وجود المكان الفارغ فيقول : كان بارمنيدس يقول ان الاشياء واحدة ، وان الواحد في سكون في ذاته ، ولا يوجد مكان يتحرك فيه . بينما يرى أرسطو ان بارمنيدس اعتنق فكرة ان الواحد ساكن ،

لأنه لم يستطع انسان بعد أن يفكر أن هناك غير
المحسوس •

والموجود موجود ، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر
أو أقل ، ويوجد في هذا المكان كما يوجد في الآخر ،
والعالم متصل ، غير منقسم ، ملاء كامل • ومن هنا
كان غير متحرك • لأنه اذا تحرك يجب أن يتحرك
في خلاء ، ولا يوجد خلاء • ان الوجود يملا كل
شيء ، ولهذا السبب انه معين ولا شيء خارجه •
وانه كامل في ذاته ، ولا يوجد خارجه شيء • ان له
مجالا • انه حقيقي في كل اتجاه ، وأفاقه محدودة •

وفي نهاية المطاف يمكننا أن نقول ان بارمنيدس
أسس ميتافيزيقا وفق مداميك عقلية ومنطقية
نورت الفكر الفلسفي وطبعته بطابعها العرفاني
لأجيال عديدة • ولم تقتصر أفكار هذا الحكيم
المبقر على الوجود والفكر ، بل تمداه الى الطبيعة
والنفس • فكان يرى ان العالم مرتب على شاكلة
أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض ، ومنها ما
هو مخلخل ومنها ما هو متكاثف ومنها ما هو مجتمع •

زينون الأيلي :

إذا ذكر بارمنيدس لا بد من أن يذكر تلميذه

ورفيقه زينون الذي رافق أستاذه في رحلته الى أثينا وقابل واياه سقراط ، ثم حمل أعباء نشر مذهب معلمه ومفيده ، ودافع عنها في كافة المجالس والمنتديات ، وحفظ فضل أستاذه طوال عمره .

يقول يوسف كرم (١) : « نكاد لا نعرف شيئا عن حياته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته ، فأنكشف أمره ، فأذيق عذابا اليما احتمله بثبات عظيم حتى الموت . » وإذا أخذنا برواية أفلاطون قلبا انه وضع كتابا في شبابه قصد به الى تأييد مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن العقل بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أي من وحدات منفصلة) . فحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات ، وبيّن أن لمذهبهم نتائج هي أدمى للمضحك . فهو قد نهج منهجا جدليا بحثا يقوم على برهان الخلق ، ويرمي الى افحام الخصم . ولم يصل اليينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠ .

أورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة (١) .

ويقول الدكتور جعفر آل ياسين (٢) : « تمتور
دراسته صعوبات جمة ذلك لأن التاريخ العام ضئيل
في التحدث عن سيرته وشخصه ضئله نحسبها متممة .
ويلتحف منحناه الشخصي غموض وإبهام بحيث
يمسر معه معرفة تطوره الذاتي الذي واكب مذهبه
خطوة فخطوة باعتبار أنه معاناة وتجربة صادقة
لحياته الخاصة . وكان ضمن مجموعة المفورين في
حنايا التاريخ حتى عصورنا المتأخرة ، لا يهتم
بأفكاره الا صفوة الباحثين الذين أدركوا الفور
البعيد الذي دفع به الى تقديم معضلاته عن الوجود .
ويرتبط تاريخه العام غالبا باسم أستاذه بارمنيدس
حيث يشرح لنا أفلاطون علاقة زينون بأستاذه في
محاورة (بارمنيدس) شرحا روائيا جذابا . ويميل
بعض الباحثين الى اعتباره من نسيج خيال أفلاطون
وشاعريته ! ومهما يكن فتلمذته على يد بارمنيدس
لا ترتفع اليها الريية مطلقا . . . »

ومن المؤكد تاريخيا وفلسفيا أن زينون قد

(١) السماع الطبيعى م ٤ ف ٢١ - م ٦ ف ٢ - ١ -

ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٤ .

(٢) فلاسفة يونانيون ص ٧١ .

تتلمذ على بارمنيدس وشاركه في آرائه عن وحدة الوجود ، كما دافع عن معلمه ونقض حجج معارضية وخصومه ، مستخدما سلسلتين من الحجج ، واحدة ضد الكثرة ، والأخرى ضد الحركة . ومع أن مؤرخي الفلسفة جربوا التمييز بين العبتين ، ولكن لم يمتدحوا صراحة بوجود أي رباط ضروري بينهما . فإذا كان زينون يرفض وجود الحركة ، فإنه إنما فعل ذلك بقصد نفي الكثرة . إذ من المؤكد أن الحركة تتطلب المكان والزمان — وهما امتدادان عنده — ولما كان الامتدادان غير مركبين — أو على حد تعبير زينون غير متممدين — فإن الحركة فيهما غير ممكنة ، وهي إذا كانت حقيقة تقسم الزمان والمكان التي تكون فيهما ، فلا يمكنها إذن أن تنتج في امتداد بدون أجزاء ، وإذا كان للزمان والمكان أجزاء ، أي إذا كان الامتداد مكونا ، فإنه ينتج ، أما أن هذه الأجزاء منقسمة إلى ما لا نهاية ، وأما أنها عناصر منقسمة . ثم ينقض زينون أولى هذه الافتراضات بالحجج المنطلقة من القسمة الثنائية ، كما أنه ينقض الافتراضات الثانية بحجة السهم وحجة الملعب . . وتكون الحجج الأربعة قياسا معرجا . وأول من أظهر هذا رينوفييه ، غير أنه

اهمل الحجة الاخيرة - حجة الملعب - ولكن بروشار يرى أن هذه الحجة التي كانت مصدر حيرة وشك لكثيرين من مؤرخي الفلسفة ، ذات صلة وثيقة بالحجج السابقة ، وأنها تكمل الدليل .

ويرى البعض ان الحجج الاربعة تؤلف مذهبا متناسقا تناسقا عجيبا ، فالحجة الأولى والرابعة تبحثان الامتداد والحركة بين حدود معينة . والرابعة والثالثة تبحثان الامتداد والحركة في أطوال غير معينة . والأولى والثانية تبحثان في تمذر تحقيق الحركة ، فينتج أن بدء الحركة في نفسها مستنمة . والثانية والرابعة تظهران بمقارنة شيئين متحركين في حركة تناقض فرض الحركة الى أقصى حد ، وتثبتان أن الحركة ، حتى ولو بدأت ، لا يمكن استمرارها ، وتؤيدان استحالة الحركة النسبية ، كما تثبتان استحالة الحركة المطلقة .

الحجج الأربعة :

إذا رجعنا الى مصنفات أرسطو نرى أنه قد أتى على ذكر حجج زينون الاربعة وقسمها الى مجموعتين

كل مجموعة في حجتين (١) : المجموعة الأولى :
نفترض أن المكان والزمان منقسمان الى ما لا نهاية ،
ولكن التصوص في الحقيقة لا تذكر صراحة هذا
الافتراض .، ولكن يمكن أن نقول انه متضمن في
الحجتين الأوليتين :

١ - القسمة الثنائية : لا حركة ، لأنه ينبغي أن
يصل الشيء المتحرك الى نصف المسافة قبل أن يصل
الى النهاية . ويجب أن يعبر نصف النصف قبل أن
يصل الى الوسط . وهكذا الى ما لا نهاية .

٢ - أخيل : الأبطأ لا يمكن أن يصل اليه الأسرع
لأنه ينبغي قبلا أن من يحاول أن يتبع ، يصل الى
نقطة ينتقل منها السابق ، بحيث أن الأبطأ سيكون
متقدما بالضرورة ، فأخيل ذو الاقدام الخفيفة لن
يصل الى السلحفاة . واذن من المستحيل الوصول الى
غاية أو نهاية ، اذن فلا حركة .

المجموعة الثانية : نفترض الامتداد مكونا من
عناصر غير منقسمة ، فان أرسطو يرى فيما يتعلق
بالحجة الثالثة افتراض أن الزمان مكون من آتات :

(١). أرسطو : ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤ .

١ - السهم : يقول نص أرسطو يكون الشيء في سكون أو في حركة حين يكون في مكان مساو لنفسه ، والسهم الذي يتحرك هو دائما ساكن في الآن ، فهو إذن ساكن دائما . وهذا يعني ان السهم يتحرك في الآن ، لذا فمن المفروض أنه منقسم ، لأنه اذا غير موضعه فان الآن يكون منقسما ، ولكن الشيء المتحرك في الآن ، اما في سكون واما في حركة ، ولما كان الزمان على فرض ليس مكونا الا من أنات ، فان المتحرك دائما في سكون وهذا يعني ان المتحرك دائما اما في سكون واما في حركة حين يكون في مكان مساو لنفسه .

٢ - الملعب : وهي الحجة الرابعة المتعلقة بسلسلتين من الاجزاء المتساوية التي تتحرك في الملعب في اتجاه مضاد ، ماضية أمام السلسلة الثالثة من الاجزاء المتساوية ، ومنطلقة الواحدة من وسط الملعب ، والأخرى من نهايته بسرعة متساوية . ومن هنا يستنتج زينون أن الزمن الذي انقضى في ذلك مساو لضعف نفسه .

وهذه الحجة تقوم كذلك على فرض أن الزمان مؤلفا من أنات غير متجزئة ، والمكان مركبا من

نقطة غير منقسمة ، لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط ، والثلاثة متوازية في ملعب ، أحدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار ، والثالث في الوسط . ولنفرض الاول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما الى الجهة المقابلة ، بينما الثالث ساكن في مكانه : فان الواحد منهما يقطع طول الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه لقطع طول الساكن ، أي أن الانتقال من احدى نقط المجموع الساكن الى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من احدى نقط المجموع المتحرك الى النقطة التي تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (كون طول المجاميع واحد) في زمن معين وفي ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، هذا خلف ، واذن فالحركة وهم .

ويبدو ان زينون يتجاهل ان كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقيا على حالها ، وان هذا هو سبب الفرق في الزمن . كما انه يتجاهل ان المكان والزمان والحركة اشياء متصلة ، وانها مع قبولها للقسمة الى ما لا نهاية

ليست مقسمة بالفعل الى أجزاء غير متناهية • وفي رأينا أنه لم يتجاهل ذلك عن قصد نقد المقدار المتصل ، والمقدار عنده خاصية من خواص الوجود • بل الى نقد المقدار المتفصل كما توهمه الفيثاغوريون فجاءت حججه كما يقول أفلاطون لهوا جديا (١) •

ويرى بعض مؤرخي الفلسفة ان حجج زينون بكاملها لا يمكن تفنيدها ونقضها ، رغم ان كثير من الفلاسفة والرياضيين حاولوا بثشي التعليقات والاستنتاجات نقضها ، ولكن معظم هؤلاء النقاد ابتمدوا في تقديمهم عن المسألة ابتعادا ملحوظا ، او على الأقل لم توضع في الحدود التي وضعها فيها زينون •

ولما حاول أرسطو نقض القسمة الثنائية أو أخيل التي تقول أن الزمان هو كالمكان منقسم الى ما لا نهاية ، وأنه لا استحالة في انتقالنا في أشياء غير محدودة في زمن غير محدود • اعتمد عن المسألة ابتعادا ملحوظا • لأن زينون كان يعلم تماما ان استدلاله يتطلب ذلك ، لأن المكان والزمان يتكيف

(١) أفلاطون : محاوراة بارمينوس ص ١٢٧ •

الواحد منهما كالآخر . وأنهما الاثنان منقسمان
جميعا وعلى الدوام وبالتشابه الى ما لا نهاية .

والناقد الأخير الذي عالج هذه المسألة هو دينان
الذي خالف القسمة العامة الشاملة ، وقال أنه
يجب أن نفصل القسمة الثنائية وأخيل ، لأن
الأولى تبدو بعيدة عن كل نقد ، أما الثانية فهي
حجة سوفسطائية . فهو يرى اذا كانت الحركة
مستحيلة في الواقع كما تظهر القسمة الثنائية ذلك ،
فمن اللحظة التي تمنح فيها الحركة لأخيل والسلحفاة
لا شيء يمنع من أن نفترض لأخيل سرعة كبيرة
يمكنه بها في الوقت عينه أن يقطع أولا المسافة التي
تفصله عن السلحفاة ، ثم المسافة التي قطعتها
السلحفاة ، وأخيرا مسافة أكبر . ولكن لكي يصل
دينان الى هذه النتيجة افترض أن المكان حيث أنه
منقسم الى ما لا نهاية — كما تفرض الحجة ذلك
بوضوح — فإن الزمان ينقسم الى آثا غير منقسمة
في عدد محدود . ولكن لا شيء في النص يوحي بهذا
الفرض ويدعمه ، فالنص هنا يحمل على الجزم
بأن الزمان في هذه الحجة — كما في القسمة الثنائية —
منقسم كالمكان ، أما القول بتأكيد أن هذا التصور

ملزم ، طالما قبلنا حقيقة الحركة عند أخيل ، ففيه تجاوز كبير وغلو في الأخذ بفرض الحركة التي فرضها زينون فرضا مؤقتا - فإذا ما كان زينون قد بدأ بافتراض أن أخيل والسلحفاة في حركة ، فمن الواضح أنه في موقف يحرم فيه البلوغ الى نتيجة تنكر امكانية الحركة ، ولكنه يستخدم هنا قضية أو حكما ، أو اذا أردنا الكلام بدقة ، حيلة مسموحا بها « الحركة ممتنعة » وهذا ما تثبته القسمة الثنائية ، ومع ذلك فلنفرض أنها ممكنة في لحظة ، فاننا نصل الى متناقضات أخرى ، فالأسباب التي تمنع بدء الحركة ، تمنع كذلك استمرارها . إذن القسمة الثنائية تكمل أخيل ، أو أنها هي الفكرة نفسها معروضة في صورة كما يراها أرسطو أكثر مادية ، وأكثر ادراكا .

أما الحجتان الأخريتان فقد نوقشتا مناقشة أقل من مناقشة أخيل ، فكانتا ترفضان ولا تقبلان ، واعتبرتتا حجتين سوفسطائيتين ، ولكن لم تفهم حجة السهم فهما كافيا ، فإذا أخذناها بمناها الحقيقي فلن نقبل ما يعترض به عليها - وأنه من الواضح أنه ليس أسهل في شرح الحركة اذا ما افترضنا الأشياء غير منقسمة ، ليس أسهل من أن تكون خطا .

بواسطة نقط أو امتدادا بآنات ، ولكن ثمة اختلافا
أفاد منه زينون افادة كاملة ، وهو أن النقطة ليست
نفيا للخط ، ولا الآن للامتداد ، بينما السكون في
وضوح هو نفى للحركة • فهل من الممكن أن نجيب
على زينون ؟

تعبدت الاجابات ، وليس بمقدورنا أن ننفي
الحجة ، ولكن هناك بعض من يتجه الى انكارها
انكارا تاما ، والرد القاطع عليهم أنه اذا كان علينا
أن نعتبر زينون سوفسطائيا لأنه وضع هذه الحجة
السوفسطائية ، فأننا سننتهم بنفس التهمة فيلسوفا
آخر بعيدا عن السوفسطائية هو باسكال حسب رأي
الدكتور التشاز (١) •

والنشر بعد أن يدلي بهذه الآراء يصل الى حجة
الملعب فيقول : فاذا كان التفسير الذي أعطيناه لها
صحيحا ، فإنه يتحقق تماما أننا يمكننا دائما بواسطة
الحركة أن نقسم أنا مفروضا أنه غير منقسم •
وهذه الحجة نفسها التي أثبت لينيتز بواسطة أن
تصور أسرع حركة ممكنة هو تصور متناقض ، فاذا
ما فهمنا حجة الملعب بهذا الشكل ، فإنها تكون لحجة

(١) ديوقريطس صفحة ٣٢٧ •

السهم كأخيل الى القسمة الثنائية ، ان زيتون
يعرض لهذه الحجة نفسها في صورة أكثر مادية
وأكثر مزاحا ، ووصل بعض مؤرخي الفلسفة الى أن
هذه الفكرة العامة الشعبية والمأزحة انما وضعت
لتدعيم فكرة عميقة ، وهذا يبين لنا السر فيما
ينسب الى الحجة والى مؤلفها من سخرية عميقة ،
ولم يكن زينون يعلم أنه في المسائل الميتافيزيقية
لا ينبغي أن نكون مازحين قط ، وقد كان زينون
يقدر أن مزاحه سيكون شؤما عليه وعلى فلسفته .

وبمقدورنا أن نستوعب هذه الآراء اذا لاحظنا
بعض ما ورد في محاوره بارمنيدس حيث يقول
مخاطبا سقراط : « انك لم تر أن كتابي ليس
ادعاء ، وأنه لم يؤلف للغاية التي تظنها ، لا أقصد
مما يحتويه سرا ، ولكنك قد رأيت تماما أنه دفاع
عن بارمنيدس ضد من يهاجمونه بالسخرية
والنكات ، مدعين أنه اذا كان الموجود واحدا ، فانه
ينتج عن ذلك نتائج مضحكة ومتناقضة . وان
كتابي يجيب على أنصار الكثرة ويردهم بطريقتهم
في لباقة ، يريهم أنه تنتج أشد ضحكا ، من فرض
الواحد اذا ما بحثنا الأمر بانتباه فلكي أدهم المسألة
وأثبتها كتبت كتابي هذا في شبابي ، فانت اذن

مخطيء يا مقراط حين تعتقد أنني لم أكتب هذا الكتاب في شبابي لحب الجدل ، وإنما للرغبة في الشهرة والطمع فيها في سن مبكر » .

ويذهب برجسون وهو يتحدث عن موقف زينون الى أنه ناتج عن الالتباس بين الحركة والفضاء ، لأن المدى الذي يفصل مركزين من المراكز يقبل التجزئة دائما . ولو كانت الحركة مؤلفة من أجزاء كأجزاء المدى عينه لما قطعت المسافة . ولكن الحقيقة هي أن كل خطوة من خطوات (أخيل) فعل بسيط لا يتجزأ . لذلك يسبق أخيل السلحفاة بعد مرور عدد محدود من هذه الأفعال .

ولما كان الفضاء خاضعا للتجزئة والتركيب ثانية وفقا لأي قانون ما ، فقد أجاز الايليون أن يركبوا حركة أخيل المجملة ثانية ، ليس بخطوات أخيل بل بخطوات السلحفاة . وهكذا أقاموا محل (أخيل الراكض وراء السلحفاة دائما) سلحفتين مقيدتين ببعضهما ببعض لا تخطوان الا الخطوات ذاتها ، ولا تقومان الا بأعمال متماصرة بحيث أنهما لا تدرك الواحدة الثانية . ولكن لماذا سبق أخيل السلحفاة ؟ ذلك لأن كل خطوة من خطواته وخطوات

السلحفاة انما هي أفعال لا تتجزأ من حيث أنها أفعال ، ومقادير من حيث أنها فضاء . والجمع لا يتأخر عن أن يعطي الفضاء الذي تعبّره السلحفاة مع الأسبقية التي منحها عليه ، لذلك لم يهتم زينون بهذا عندما ركب ثانية حركة أخيل وفقا للقانون ذاته الذي ركب به ثانية حركة السلحفاة ، ناسيا أن الفضاء يمكن تفكيكه وتركيبه أيضا بطريقة اختيارية ، وهكذا مزج زينون الحركة بالفضاء .

والنتيجة التي نحصل عليها من كل هذا النقاش هو أن حجج زينون لا تنفي وجود الامتداد ، وانما تنفي تكوين هذا الامتداد ، لذا لا ينبغي أن نقول انه كل ، لأنه ليس له أجزاء ، فهو في جوهره واحد . ولكن يبدو أن هذه الوحدة المطلقة لم تمنع الايليين من اعتبار الموجود كمتصل ، ومن ثمة كمتد .

وهنا لا بد لنا من أن نتساءل هل بمقدورنا أن ندرك الامتداد كأنه غير منقسم ؟ وهل لدينا حق في أن ننسب مثل هذا التصور الى جدلي مثل زينون ؟ قد تقع في دوامة من التردد اذا لم نجد شعورا شبيها بهذا لدى مفكر مثل اسبينوزا . وزينون كما هو معروف رائد السفسطة بلا منازع ، فقد حاول

أستاذه ومعلمه بارمتيندس أن يثبت أن الوجود واحد ، وحاول زينون التلميذ التجيب أن يثبت أن الكثرة متمذرة أو مستحيلة ، ووضع الجدل علما أو شبيها بالعلم ، فهو أيضا أبو المنطق ، أوجد مجموعة من التأملات المنطقية التي لا تزال حية خالدة مدى الدهور والأجيال .

وقبل أن ننهي حديثنا عن زينون لا بد لنا من إيراد هذه الرواية التي تدل دلالة واضحة على مدى صلابة وصبر هذا الحكيم الكبير : « يقال أن زينون قد اشترك مع جماعة من مواطنيه في مؤامرة لقلب نظام الحكم وإبعاد نيركوس أمير ايليا عن منصبه ، ولكن أحدهم أفشى سر هذه المؤامرة ، فقبض على زينون وأودع السجن ، ولقي في سجنه كثيرا من التعذيب والتنكيل بغية إضعاف إرادته حتى يبوح بأسماء رفاقه المشاركين في هذه المؤامرة ، ولكنه رفض بكل شمم وإباء أن يبوح بكلمة واحدة ، وخشي أن ينهار أمام هذا التعذيب ، فمد يده بالموسى الى لسانه وقطعه حتى يصبح أبكم لا ينطق ، وقويا لا ينهار ، وان كنا لا ندري مدى صحة هذه التراجيدية فإنها دليل واضح على مدى صبر وجلادة هذا الفيلسوف الحكيم . »

ميلسوس :

هذا تلميذ آخر من تلامذة بارمنيدس كان له شأن كبير في قيادة حملة ساموس ضد أثينا في معركة ضروس حيث تحقق النصر على يديه ، وشارك أيضا في معارك أخرى انتصر فيها على بريكليز كما يحدثنا أرسطو بالذات • وهو أيوني المنشأ ، ايلني الفكر والاتجاه ، ظهر نبوغه وعبقريته في الأولمبياد الرابع والثمانين • ويقال بأنه كان أمير البحر على عمارة ساموس عندما انتفضت على أثينا • فانتصر على عمارة باركليز • كان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة عصره الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون بالسياسة والاقتصاد • وضع كتابا في الطبيعة دافع فيه عن مذهب معلمه بارمنيدس لا ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون ، بل ضد مواطنيه الأيونيين • فهو ممثل المذهب الايلسي في أيونية وآخر رجاله •

آراء ميلسوس الفلسفية :

تنطلق معارضة ميلسوس ومناقشته للأفكار الايونية القائلة بالكثرة والتغير من أنه لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقة على ما تظهر في الحس ،

ولو كان هناك حقا تراب وماء ونار وذهب وحديد
وابيض واسود ، لوجب أن يبتى كل منها على حاله
بدون تغير ، اذ ان ما يتغير يبطل أن يكون هو هو ،
وكيف نصدق ان شيئا هو بارد بعد أن نكون صدقنا
أنه حار ؟ ولو صح التغير لكان معناه ان الوجود
ينعدم ، وان اللاوجود يظهر ، والوجود أيضا ثابت ،
فهو لا يشعر بحزن أو ألم ، لأن هذا معناه زيادة
شيء ، ونقصان شيء ، وهو محال • والحركة عامة ،
والتخلخل والتكاثف على الخصوص ، محال ، لأنهم
يتضمنون وجود مكان خال • والقسمة مستحيلة
أيضا لنفس الاسباب • •

والوجود عند ميلسوس غير جسماني ، ولكن هل
نقبل هذا ببساطة من أيوني • لقد شك أرسطو
في هذا فقال : « ان وجود ميلسوس جسماني • ولكن
هل حقا وجود ميلسوس جسماني بالرغم من أنه
يقول انه واحد ، ولذا لا يمكن أن يكون جسما ،
لأن كل جسم له أجزاء ، أي متعدد • وان صح ان
ميلسوس قال بعدم جسمية الوجود وهو تلميذ
بارمنيدس المادي ، فتكون الخطوة الكبرى في تاريخ
الفلسفة •

ويستتبع عدم جسمية الوجود عدم نهائيته ،
 وهنا يعارض الفيثاغوريين اذ أن هؤلاء يقولون
 بالوحدات النهائية • ويرى أن الوجود غير متكرر لأن
 الحواس هي التي تقدم الكثرة • وهي بهذا لا تقدم
 لنا حقائق ، ان الحقيقة واحدة ، فلماذا تختلف فيها
 الحواس • اذن يجب أن لا تعتمد على الحواس •
 ولكن اذا كانت الحواس متغيرة ، ومعطياتها متغيرات ،
 فماذا يبقى للانسان ؟ لذا نرى ان ميلسوس يعبد
 المسالك السوفسطائية لتقوض معالم الفلسفة
 وتحركها •

والذي نلمسه من فلسفة ميلسوس أنه منح
 الوجود صفة الانطلاق واللانهاية ، بينما ذهب
 استاذة الى تأكيد مبدأ الوحدة • يضاف الى هذا
 رايه بأن المطلق من حيث الزمان مطلق كذلك من
 حيث المكان ، أي لا متناه ، ولكن ميلسوس لم يبرهن
 على صحة الانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني
 بل ترك الأمر على عواهنه • كذلك نراه يخرج من
 اللاتناهي الى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود
 اللاتناهي يتحرك في مكانه • وهو يختلف مع
 بارمنيدس في نقطة أخرى ، هي أنه جرد الوجود من
 الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون

وحدثه ، دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم
اللامتناهي في المكان مهما كان لطيفا - وهناك فرق
آخر يقربه من أكسانوفان ، هو أنه يضيف للوجود
حياة عاقلة ، فدل بهذا على ميله الى وجود روحاني
أرقى من وجود معلمه بارمنيدس (١) .

ومما لا شك فيه ان هذا الحكيم العبقري يختلف
عن أستاذه في أنه جعل الوجود لا متناها ، وذلك
حين عارض فيثاغورس ، ان القديم ، المطلق من
حيث الزمان ، أبدي ولا متناه أي مطلق أيضا ، من
حيث المكان .

لقد أكمل ميلسوس تعاليم وأفكار المدرسة
الأيلية ، وكان آخر ممثل لها في أيونيا - وقد تمكن
من النهوض بها بعنف وشموخ ، في خضم تيارات
قوية من الخصومة والمعارضة ، وفي أفكاره نلمس
الخلق والابداع والطرافة ، كسب قصب السبق
على معلمه وفاق زميله الجدلي زينون . ونسبت
اليه كثير من المصنفات عن طريق المتأخرين من
المشائين .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤ .

السوفسطائية :

إذا غصنا في أعماق التاريخ اليوناني لنستطلع
خفايا وأسرار تطور الفكر وأعمال ونشاط حكماء
وفلاسفة بلاد اليونان نلاحظ ان الجمود الديني
كان في عاصمة البلاد أثينا أقوى وأصلب منه في
المستعمرات وبقية المدن التابعة للإمبراطورية
اليونانية ، وذلك لانفصال هذه المستعمرات جغرافيا
عن البلد الأم ، مما سبب في خلخلة قيود التقاليد
العتيقة . وإذا قلنا ان أثينا كانت متصلة قاسية
لا مجال فيها لحرية التفكير نكون قد أصبنا الهدف ،
هذا ما كان السبب في اعتماد أصحاب الآراء الحرة
عنها ، لذا لم يأت بها أي حكيم من حكماء
السوفسطائيين (١) .

وقد كانت المناقشات التي تدور في الجمعية ،
والمحاكمات التي تجري أمام الهيلىا ، والحاجة
المتزايدة الى القبرة على التفكير تفكيراً منطقي
ظاهراً ، والى التعبير عن الأفكار تعبيراً واضحاً
مقنعاً ، لقد كانت هذه الأمور كلها مضافة الى ثراء

(٢) قصة الحضرة : ول ديورانت ج ٢ ص ٢١١ .

المجتمع الامبراطوري وتشوفه عاملا في اشعار الناس
 بالحاجة الى شيء لم يكن معروفا في أثينا قبل
 بركليز ، نعني بذلك الدراسة العليا المنظمة
 للآداب ، والخطابة ، والعلوم ، والفلسفة ، وأساليب
 الحكم ، والسياسة . ولم تقابل هذه الحاجة في يادي
 الأمر بتنظيم الجامعات ، بل قوبلت بوجود طائفة
 العلماء الجوالين يستأجرون قاعات المحاضرات ،
 ويدرسون فيها ما يضعونه من مناهج تعليمية ، ثم
 ينتقلون الى مدن أخرى ليعيدوا فيها هذه الدراسة .
 وهؤلاء هم السوفسطائيون الذين ملأوا النصف
 الثاني من القرن الخامس .

وكان على رأس هؤلاء پروتاغوراس ،
 وغورغياس . وكانوا يلقبون أنفسهم سوفسطائي
 أي معلمو الحكمة ، وكان معنى سوفسطائي يدل
 على التحقير في عهد سقراط وأفلاطون ، لأن
 السوفسطائيين كانوا من عشاق الجدل والمغالطة
 يتاجرون بالملم . وكانوا يفاخرون بتأييد القول
 الواحد ونقيضه على السواء وبايراد الحجج الواهية
 الجميلة الشكل ، الحسنه المنظر ، في مختلف الأمور
 والمواقف . ومن كانت هذه أهدافه ومنطلقاته فهو
 لا ينهد الى اظهار الحقيقة ، بل يخلب الألباب ،

ويغدع الجماهير ، بتأثير الكلمات الخطائية المنمقة ،
والألفاظ المؤثرة ومعانيها ، والقضايا وأنواعها ،
والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخلفوا
في هذه النواحي الثقافية أثرا جديرا بالاهتمام ،
أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها الماما يؤيدهم
عند الاستنتاج والمغالطات ، ويساعدهم على التبجح
والتظاهر بالمعرفة • لذا نراهم يتعرضون بالنقد
والجدل لكافة المذاهب الفلسفية ، والاجتماعية ،
والأخلاقية ، ويزرعوا الشك في الأمور الدينية ،
ويسخروا من الشعائر والطقوس ، ويختلفوا على
الآلهة الروايات والأحاديث الكاذبة الملفقة ، ويمجدوا
القوة والغلبة ، فادت هذه التصرفات الغير منطقية
الى سوء سمعتهم ، واتهامهم بالسفسطة بقصد كسب
المال ، لأن ما كانوا يتقاضونه من مال نظير تعليم
المنطق والبلاغة لم يكن يطيقه الا الاغنياء الذين
أفادوا من علمهم هذا في دور القضاء •

وعلى هذه الصورة البشعة استغل السوفسطائيون
العلم وهبطوا به الى درك التجارة والكسب الغير
مشروع ، ولم يعتبروه هدفا مقدسا ينهد الى نشر
المعرفة بين الناس ، والى صقل المقول وتنوير
الأذهان ، بل استخدموه كوسيلة لجر منافع مادية

بعيدة تمام البعد عن العلم والارتزاق ، فكان هذا
الأسلوب السخيف وصمة عار في جبينهم لا تزال
تلاحقهم حتى هذه الأيام •

ولم يقف سقراط موقف المتفرج من هؤلاء
التجار بل أعلنها عليهم حربا لا هوادة فيها ، كما
هاجمهم أرسطو وعرف السوفسطائي بأنه الرجل
الذي لا يحرص الا على أن يثري من وراء التظاهر
بالحكمة ، واتهم برتاغوراس بأنه يعد الناس بجمل
أسوأ الأسباب يبدو كأنه أحسنها •

ويعلق ديورانت على هذه المأساة فيقول (١) :
« وكان شراً ما في هذه المأساة أن كلتا الطائفتين كانت
على حق • فالشكوى من الأجور كانت غير عادلة •
ذلك أنه لم تكن ثمة وستيلة غيرها يستطيع بها
الانفاق على التعليم العالي الا اذا أمدته الدولة
بالمال ، واذا ما انتقد السوفسطائيون التقاليد
والاخلاق السائدة في عصرهم فلم يكن ذلك بطبيعة
الحال عن سوء قصد فقد كانوا يظنون أنهم بمصلحتهم
هذا يحررون الناس من رق العقول ، وكانوا بهذا
الوصف وهم الطبقة الراجعة العقل في زمانهم

(١) قصة الحضارة ج ٢ ص ٢٢٠ •

يتصفون بما يتصف به أهل ذلك الجيل من شغف بالحرية العقلية ، وقد فعلوا ما فعله علماء الموسوعات في عصر الاستنارة في فرنسا اذ انقضوا على الماضي الميت انقضا جديرا بالاعجاب فاكتسحوه أمامهم دفعة واحدة •

ولم يطل عمر هؤلاء ، أو لم يكونوا بعيدي النظر في تفكيرهم ، حتى يقيموا نظما جديدة بدل النظم التي قوضها العقل بعد انطلاقه من عقاله • ولا بد في كل حضارة أن يعين الوقت الذي يتحتم فيه بحث الأساليب المتبعة من جديد اذا أريد أن تكيف الحضارة نفسها لكي تواكب التغيرات الاقتصادية التي لا يمكن مقاومتها •

ولقد كان السوفسطائيون أداة هذا العمل الجديد ، ولكنهم مع الأسف عجزوا عن أن يضموا السياسة المؤدية الى هذا التكيف • وكفاهم فخرا أنهم كانوا حافزا قويا لطلب المعرفة ، وأنهم جعلوا التفكير سنة العصر ، وأنهم جاؤوا من كافة أركان العالم اليوناني الى أثينا بأفكار وآراء وعلوم جديدة ، وأسباب دافعة وداعمة للتأمل الجديد ، وأيقظوا فيها الوعي والادراك الفلسفي التابع من

التفتح الذهني ، ولولاهم لما وجد سقراط أو
أفلاطون أو أرسطو .

هيرقليطس وحكمة التغير :

لقد كان للفلسفة الفيثاغورية والمذهب الأيلي
تأثيرا فعلا على فلسفة التغير التي نادى بها الحكيم
هيرقليطس ، الذي عاش في نفس الوقت الذي كانت
فيه المدرسة الفيثاغورية تشيد مدايمكها المرفانية ،
وقد يكون هيرقليطس قد شارك فيثاغورس في وضع
بعض تعاليمه ، وخاصة تلك التي وضعها في مدينة
كروتونا بإيطاليا حيث أسس نظام الاخوة .

الاختلاف كبير حول ولادة هيرقليطس ووفاته
بين مؤرخي الفلسفة اليونانية بصورة عامة ،
فالبعض يذهب الى أنه ازدهر وتوفي بين (٥٣٦ -
٤٧٠ ق م) وقد وضعوه جنبا الى جنب مع فيثاغورس
نظرا لوحدة موقفيهما ، على الرغم من اختلاف
النتائج والغايات بين الوحدة الرياضية ووحدة
تنازع الأضداد . والبعض الآخر يحدد ولادته
وفاته بين (٥٤٠ - ٤٧٥ ق م) .

ويلاحظ من أقوال مؤرخي الفلسفة ان

هيرقليطس هو حكيم من أفسوس أشهر المدن الأيونية
الاثنتي عشرة ، ولد من أسرة كانت تتوارث الكهانة
المظلمى أبا عن جد حتى وصلت اليه مقاليد ذلك
المنصب الرفيع ، ثم تنازل عنه لأخيه ، ليتخلص من
قيود الدين الشعبي وعلاقاته الاجتماعية ، وينطلق
حرا ليحبر عن أفكاره وتعاليمه الفلسفية ، وليبتعد
عن محيط أكثر أهله لا يعرفون كيف يسمعون ولا
كيف يتكلمون (١) .

ورغم زهد هيرقليطس وانصرافه للتفكير ، فقد
ظل أرسقراطيا يفتخر بنفسه ، ويباعد بينه وبين
الناس ، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ،
وعباداتها السخيفة ، وممارفها التقليدية ، ويتم
هوميروس وهزيود بأنها الملّة الأولى التي نشرت
الأساطير والخرافات بين أبناء الشعب ؛ ويستخرج
من حكمها السيامي الشواهد على جهلها وعبثها ،
فشبها تارة بالأطفال ، وأخرى بالكلاب ، وثالثة
بالحمير . بل ان تمجده تمدى أبناء الشعب الى
الفلاسفة والحكماء ، فكان يحتقر العلم الجزئي
الذي حسب رأيه لا يثقف العقل ، ويمتد على

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧ .

فيثاغورس واكسانوفان اشتغالها به ، فلم يحسب
ولم يرسم ، ولم يجر التجارب ، ولكنه كان يعتبر
العلم الجدير بالتفكير العميق هو المعاني الكلية ،
فيخلع عليها أسلوبا مبهما عابق بالرموز والارشادات
حتى عُرف بالحكيم الغامض ، وقد أشار هو نفسه
الى ذلك فقال : « انه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ،
ولكنه يرمز اليه ويشير » * ويرى يوسف كرم ان
الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه
لعدل على ذلك دلالة كافية (١) . غير ان العلم
الجزئي تركه جاهلا بالطبيعة جهلا فاضحا ، وهبط
به الى صف العامة ، فقد اعتقد مثلا ان غروب
الشمس انطفاؤها في الماء ، وانها تتجدد كل يوم ،
وان قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير
ذلك من الأوهام . أما فلسفته فعميقة قوية ، وهي

(١) يقول الدكتور جعفر ال ياسين حاشية كتابه فلاسفة
يونانيون ص ٥٢ ما يلي : « نشر شلير ماخر عام ١٨١٧
م الشذرات عشرة ميلوجية حقيقية بقيت لفترة من الزمن
يعتمد عليها كل الاعمال . وهناك عشرة مبتكرة قلم
بها هرمان ديلا للنص اليوناني بشكل عام . ثم اُعتب
ذلك ترجمة للشذرات ذاتها نهض بها بساي ووتر
وبيجروكسور نفورديورانت وغريمان . وهناك ترجمة
باللغة الانكليزية نشرتها مكتبة لويب الكلاسيكية سنة
١٩٣١ مع ملحق لمكتبة ديوجينيس من هرتليطس
وحبته . »

التي خلدت اسمه ، وكان لها أثر بعيد جسده كتابه المعروف « حول الكون » الذي قسمه الى ثلاثة أقسام : أولها الكون • وثانيها في السياسة والأخلاق • وثالثها في اللاهوت •

ويقال ان هيرقليطس كان يبدو دائما وأبدا حزينا وعنيدا ، وكارها للبشرية كما يتهمة ديوجنيس ويقول ان صفاته أدت به الى أن يعيش منزلا عن الناس في الجبال يأكل الأعشاب والجذور ، وهو الذي أعلن بصراحة « ان رجلا واحدا يساوي عندي عشرة آلاف رجل اذا كان من الطبقة الأولى » وهذا دليل واضح على عدم حبه لمامة الناس وعزوفه عن مخالطة أبناء شعبه •

ولما كان هيرقليطس من أحقق فلاسفة اليونان وأكثرهم تناقضا ومللا ، فان أية محاولة لارجاع تفكيره الفلسفي الى قضايا قليلة واضحة ستؤدي الى التحريف والمسخ ، لأن تفسيرات معانيه ورسومه وإشاراتِهِ يجب أن تكون اجتهادية نوعا ما تترك للتحديدات والصياغات التي يرغب الباحث في خل أسرارها كلما تأمل وفكر في بعض أقواله المبهمة • وفلسفة هيرقليطس تنطلق من التغير الدائم في

الأشياء : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن
مياها جديدة تجري من حولك أبدا » ويقول
فلوطرخس وهو يتحدث عن هرقليطس : « وأما
يراقليطس فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار
وانتهامها الى نار ، وإذا انطفأ النار تشكل بها
العالم : وأول ذلك أن الغليظ منه اذا تكاثف
 واجتمع بعضه الى بعض صار أرضا ، وإذا تحللت
الأرض وتفرقت أجزاءها بالنار صار منها الماء
طبعا ، وأيضا فان العالم وكل الاجسام التي فيه
تحللها تنيرها النار اذ هي المبدأ ، لأن منها يكون
الكل واليها ينحل ويفسد » .

ويلاحظ ان هرقليطس يرى أن النار هي المبدأ
الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع اليه . ولولا
التغير لم يكن شيء ، لأن الاستقرار حسب رأيه
موت وعدم . والتغير ليس سوى نزاع بين الأضداد
ليحل بعضها محل بعض ، ولولا المرض لما طلبنا
الصحة ، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ، ولولا
الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير .
أليست النار تحيا موت الهواء ، وموت النباتات ،
والانسان يحيا موت الاثنين ؟ » .

وهذا يعني ان الوجود ليس سوى موت يتلاشى ،
والموت وجود يزول ، كذلك الخير شر يتلاشى ،
والشر خير يزول . فالخير والشر ، والكون والفساد ،
أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام ، بحيث يمنع
تعدد خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أنقى
وأكثر ماء ، يشربه السمك ولا يستسيغه الانسان
هو نافع للأول ، ضار بالثاني » ونحن ننزل النهر
ولا ننزل (من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع)
ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث ان الفناء
يدب فينا في كل لحظة) فكل شيء هو كذا وليس
كذا ، موجود وغير موجود .

يقول هرقليطس : « ان الاشياء تجد راحتها في
التغير » . ففكر التغير قديمة قدم الفلسفة والحكمة ،
لذلك لا نستغرب أن تنطلق فلسفة هرقليطس من
التغير « كل شيء يسيل ، ولا شيء يبقى » . كل شيء
يترك مكانه ، ولا شيء يبقى ثابتا » . « ان الاشياء
الباردة تصير دافئة ، والدافئة تصير باردة ، وأن
الشيء الرطب يجف ، والجاف يرطب » . وليس
التغير عند هرقليطس سوى كلمة نسبية ، وان ما
ندعوه مكونا هو تغير بطيء أو تغير مستور ، وان
كل مركب انما يتحلل تدريجيا اذا أمعنا النظر

فيه • كل شيء يأتي ويذهب ويحدث هذا بنسب مختلفة • وليس معنى قول هرقليطس « ان كل شيء يسيل ، ولا شيء يبقى » ان كل شيء يتغير فجأة أو ان كل الاشياء تفنى مرة واحدة ، انما يحدث هذا بنسب مختلفة في شكلها الظاهري كما يقول رايت • وليس معنى أن شيئاً يبقى أكثر من شيء ، أن هناك ثباتاً ، بل كل شيء يأتي الى نهاية ، ان أكثر الاشياء سكوتاً فيه تغير خفي •

وأوضح مثال للتغير عند هرقليطس سيلان النهر تظن أنك ينزل النهر الواحد والمياه الواحدة مرتين ولكن هذا خطأ • فالنهر دائماً في سيلان ، والماء لا يبقى على حال • هذا من ناحية ومن ناحية أخرى النار التي هي حسب مفهوم هرقليطس أكثر الاشياء تغيراً بين الاشياء الطبيعية • ولم يصل هرقليطس الى هذه المعرفة عن تجربة علمية بعثة ، بل هو ينظر الى المشكلة نظرة فلسفية • كما أنه لم ينظر الى التغير نظرة كمية ، كما نلاحظه نحن الآن ، بل بنظرة كيفية • والتغير عند هرقليطس ليس من حالة الى حالة ، فهو يعلم حق العلم معنى هذا النوع من التغير ، يعرف أن الشمس ساعة الغروب تنتقل من اللون الأزرق الى اللون الوردي — وليس الأزرق

والاحمر الوردي متضادان ، ولكنه لم يهتم لهذا ،
فذهب الى أن التغير هو تغير ضد الى ضده . التغير
من الرطب الى الجاف ، ومن الجاف الى الرطب .

وقد يدور في خلدنا أن نتساءل ماذا يعني
هرقليطس بقوله : « ان الرطب يصبح جافا ،
والبارد يصبح دافئا ، هل يعني ان الرطب يكتسب ،
بالضرورة صفة الجفاف ، والبارد يكتسب صفة
الدفء ؟ انه برأينا لم ينتبه الى وجود الشيء الثالث
الذي هو محل الكيفيات ، الذي يكتسب البرودة
والدفء ، والرطوبة والجفاف . انه لم ينتبه الى
المادة التي قال بها أرسطو على سبيل المثال : ان
الشيء الوحيد الذي سيطر على هرقليطس ، ان كل
شيء يتغير الى ضده ، حتى الآلهة وأنصاف الآلهة
يتغيرون الى شيء ما ، أو بمعنى أدق ان اسما الهيا
يحتوي عملية تنظيم ، كما يحتوي عملية تدمير
» والحرب وزيوس شيء واحد . ان الصراع أو
التغير هو الشرط النهائي لكل شيء ، والصراع أو
الحرب هو الله والشيء الأسمى هو الحرب أو
التوتر ، والسلام والسكون هما تنازع في حركة
بطيئة .

ولا شيء يأتي عن نظام ، ان الوجود آتي فقط

عن طريق الصدفة ، القوة الملكية الالهية هي قوة
 الفلام ، بيده وجودنا ، انها لعبة فحسب • لقد أتى
 الوجود اعتبارا • ولكن هناك نصوص أخرى تقول :
 « ان الاشياء حدثت كما قدر لها أن تكون • فلا
 أدري كيف نوفق بين هذا أو بينها وبين القول :
 ان القوة الملكية الالهية في يد طفل • ان هذا النص
 يتضمن أن هناك ضرورة • ان التوفيق بين الاثنين
 في غاية الصعوبة ، ولكن انه ممكن • ان الكون
 ليس في يد آلهة أو أناس ، انه حدث صدفة خارج
 ارادة الآلهة أو البشر ، ولا يتدخل فيه لا هذا ولا
 ذاك ، وهو لعبة ، لقوة خفية ، سواء أوجدتها
 اعتبارا أو لم توجد ، فانها توجد ، كما قدر لها •
 ولكن المشكلة لم تحل •

هرقليطس وعمليات الطبيعة :

اذا كانت فلسفة هرقليطس تنطلق في جوهرها
 من التغير والسيلان، فهل ينكر هذا الحكيم الانعزالي
 المتشامخ الوحدة ويرفضها رفضا تاما ؟ يبدو ان
 هرقليطس لم يذهب الى ما ذهب اليه الفلاسفة
 الطبيعيون الذين ردوا الموجودات الى أصل واحد
 وجعلوها مادة للتغير ، ولكنه برأينا لم ينكر وحدة

العالم وان كانت هذه الوحدة قد صيغت من اتحاد
الأضداد ، فكل الاشياء صادرة عن الواحد ، ولكن
حقيقة وجود الكثرة أدنى من وجود الواحد ذلك
لأن الطبيعة تحب أن تختفي ، وكل الاشياء صور
لنار ، وفي الاشارة الى النار - وحدة المتغيرات -
لذا نرى هيرقليطس يقول : « هذا العالم الذي هو
واحد بالنسبة للجميع ، لم يخلقه اله أو انسان ،
ولكنه كان منذ الأزل ، وهو الآن كائن ، وسيكون
أبدا نارا خالدة تشتعل بحساب وتخبو بحساب » .

والظاهر أن افلاطون قد تنبه الى أن هيرقليطس
يريد من أقواله هذه الوحدة بعد أن جعل جوهر
فلسفته « السيلا ن العام » و « التغير المتصل » لذا
نراه يقول في محاوراة السوفسطائي : « ولكن هناك
فيلسوف أيوني في عصر متأخر وفيلسوف صقلي
وحدا بين الكثرة والوحدة وأن الحقيقة تشملهما
مما ... » والمقصود بهذا القول هيرقليطس كما أن
المقصود بالفيلسوف الصقلي أنبادوقليس .

وقد يدور في مخيلتنا السؤال التالي : هل
يقصد هيرقليطس بالنار معنى حسيا طبيعيا ؟ أم
مجازيا رمزيا ؟ من ناحية الذين تعرضوا لهذه

المشكلة لم تكن الآراء متفقة ، أما أرسطو فقد أشار في كتابه « السماء » الى هرقليطس كواحد من الفلاسفة الطبيعيين الذين يردون الموجودات الى أصل واحد . الماء أو الهواء أو النار ، وإن كان لم يذكره بالاسم الا أنه المقصود بالنار . ثم يذكر أيضا في كتابه « ما بعد الطبيعة » رأي هرقليطس بعد انكسيمانس ليقابل بين النار والهواء . ويذهب شراح أرسطو الى أن هذا الرأي هو عن هرقليطس ، فالنار أصل أول وعلة مادية للموجودات ، استنادا الى بعض آراء هرقليطس التي اعتمدوا عليها ، والتي تقول : تحيي النار بموت التراب ، والهواء بموت النار ، والماء بموت الهواء ، والتراب بموت الماء . هناك تبادل بين الاشياء والنار وبين النار والاشياء كما أن هناك استبدال السلع بالذهب والذهب بالسلع . الصور التي تتحول اليها النار ، أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أحاسير ، أو وميض البرق .

ويمتد تشمولر ان ما ذهب اليه أرسطو وشراحه يقصد به هرقليطس لأنه واحد من الطبيعيين الأولين ، قال بالنار مفضلا اياها على ماء طاليس وهواء انكسيمانس لأنها أنقى وأطهر ، ولأن مقامها

الممتد يصعد الى السماء العليا حيث لا رطوبة ،
وحيث الشمس بضوئها المتوهج (١) .

ولكن بعض الفلاسفة المحدثين عارضوا هذا
الرأي وفهموا نار هيرقليطس فهما مجازيا رمزيا ،
فللنار من الخصائص ما يمنحها صفة الرمزية
كالضوء والبرق والدفع والمقدرة الهائلة على
احداث التغير في الاشياء ، ثم قدرتها الفائقة على
الاندلاع والانتشار ، ولعل صفتها الأنطولوجية
الأولى صلتها بالتغير المستمر .

وفي الحقيقة ان هناك نصوص لا تفيد المنى
الحسي الملموس للنار : توجه الصاعقة (النار)
كل شيء - انها تفرق وتجمع ، تتقدم وتراجع .
ليست النار اذن مجرد شيء محسوس ملموس ، لأن
هيرقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة ،
فهو برأيه مسؤولة عن تدبير العالم ، والروح
الانسانية ليست الا نارا كلما كانت أكثر جفافا
كانت أفضل وأحكم .

ولم يفصل هيرقليطس بين الانسان وبين العالم ،

P. Wheel Wriqh; Herachitus. p. 49. (١)

بل الانسان حسب رأيه ، عالم صغير ، لذلك لا يكون
فاصلا بين العمليات النفسية ، كالذكاء وبين
العمليات الكيميائية الناتجة من فعل النار ، بل ان
هيرقليطس يخلع على النار صفات الكائن الحي
بقوله : أطوار النار النهم والشبع ، فليس في العالم
من موجودات الا وقودا يحترق أو دخانا ينطلق ،
والعالم كله كمجرى ماء يتدفق •

ويتم التغير باعتقاد هيرقليطس عن طريق فعل
النار : الاشتعال والانطفاء ، فالنار الكونية تشتمل
وتخبر وفقا لمقاييس منتظمة وليست النار مادة
التحول فحسب ، ولكنها توجه التحول وتدير العالم •
وعملية الاشتعال والانطفاء تتثمان في وقت واحد
عن طريقين أحدهما نازل والآخر صاعد ، أما
الطريق النازل فبعض النار يتحول الى ماء ، ومن
الماء نصف يصبح ترابا ، والنصف الآخر زوينة
بركانية أو وميض البرق ، وأما الطريق الصاعد
فحيث يذوب التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء
ترابا •

أما في الطريق الصاعد الى النار فيتكلم
هيرقليطس عن ذوبان التراب الى ماء عند تبخر الماء

من تحولها الى نار ، ولم يشر هيرقليطس صراحة الى
الهواء كمرحلة من مراحل التحول ، ولكنه مع ذلك
في بعض النصوص يشير اليه فيقول : « في موت
النار ميلاد الهواء ، وبموت الهواء ميلاد الماء » .
ولا يفسر هيرقليطس كل شيء بفعل تحول طبيعي
كيميائي ، انما يذكر عن الحيوانات انها تسلك
وفقا لدافع داخلي فيقول : « يساق الحيوان الى
المرعى بالضرب » وهذا لا يعني الضرب بالسوط
وانما تولد الحيوانات وتكبر وتموت اطاعة وتنفيذا
لارادة قوة مدبرة - دون أن يذكر لها شخصا -
هذا الدافع الحيواني وسط بين النشاط الناري
الذي تخضع له الكائنات في العالم الطبيعي وبين
اتقاد العقل الواعي لدى الانسان حين يستمع الى
اللغووس ، ذلك هو تعليق أحد أتباع أرسطو على
النص .

ولكن برتراند رسل لا يرى في النص الا مظهرا
من مظاهر تعجرف وتمالي هيرقليطس على الناس
واحتقاره لهم كونه يذكر في نص آخر : الحمير
تفضل التبن على الذهب (١) . وهذا هو الواقع

Russell, History of Western Philosophy p. 60 (١)

برأينا لأنه قد أصاب كبد الحقيقة ، فالحمير يأكلون
التبن ويسدون به جوعهم ، ولكنهم لا يستطيعون
أن يأكلوا الذهب ولا يستفيدوا منه من الناحية
الغذائية •

وإذا ما تساءلنا إذا كان لعمليات الطبيعة
عند هيرقليطس نهاية عند حد الاحتراق العام
للعالم سواء أكان هذا الاحتراق نتيجة عودة جميع
الموجودات الى أصلها الأول من النار أم أنه احتراق
عام لكل الكائنات تنتهي اليه الى هذا الرأي ذهب
أرسطو وشراحه الذين ذكروا عن هيرقليطس قوله
بنهاية العالم في كارثة مدمرة واحتراق عام ليبحث
من جديد عالم آخر في سلسلة لا تنتهي من الدمار
الشامل والبحث الجديد ، ولكن يظهر أن هذه فكرة
متطورة قال بها بعض أتباع هيرقليطس ونقلها عنهم
أرسطو ثم أيدها الرواقيون الذين كانوا يلائمون
بين أقوال سابقهم وبين نظرياتهم لا سيما
هيرقليطس الذي يتفقون معه في كثير من الآراء •
أما المحدثون فلا يميلون الى ترجيح هذا الرأي عن
هيرقليطس لا سيما أن النصوص التي تشير الى أن
كمية الوقود التي تشتعل بها النار تتساوى مع
الدخان المتصاعد منها ثم اشارته الى أن العمليات

من النار الى التراب وبالعكس واللتين تتعان مما
بحساب دون أن تطفى احدهما على الأخرى كل
ذلك أدى الى استبعاد نسبة نظرية الاحتراق العام
أو السنة الكبرى الى هيرقليطس •

الروح عند هيرقليطس :

ولما كانت فلسفة هيرقليطس هي محاولة لتفسير
الوجود والكون ، فليس رأيه وتفكيره عن الروح
الانسانية سوى مدماك أساسي من فلسفته في التغير
المتصل والسيلان الدائم ، باعتباره جرم صغير
انطوى فيه العالم الأكبر ، يتركب من نار وماء
وتراب ، والنار هي حياة الانسان ، اذ حين تفادى
النار (الروح) الجسد فان التراب والماء لا يساويان
شيئا • والروح عند هيرقليطس عاجزة عن اكتشاف
كنهاها وماهيتها أي الطرق سلكت لها ، وفي ذلك عمق
مفزاها (١) •

ويرى هيرقليطس ان الروح من أصل رطب
وأنها تبخر من شيء رطب ، وهي ان شابهت
الموجودات بتغيرها الدائم في طريقين مساعد ونازل

— Burnet. Early Greek Philosophos Ophy p. 151 (١)

فان لها خصائصها الذاتية باعتبارها أقل الاشياء
جسمانية ، وحركتها ذاتية تلقائية وليست بفعل
قوة خارجية لها مبدأها الخاص في النمو تماما كما
تنتشر النار من مستنصر الشرر ، ولها خاصية
الوجود مع ادراكها لوجودها (١) .

ويعتقد هيرقليطس أن الروح تشارك سائر
الموجودات في حركتها الذاتية ، فالروح الساكنة
كشرباب الشمير المقدس اذا لم يحرك تميل مواده الى
الانفصال ، كذلك الروح الساكنة لا بد أن تنحل ،
وللروح كذلك طريقان في الحركة أحدهما صاعد
والآخر هابط — اذ كل الاشياء تتغير — الانساني
منها والالهي ، صاعد هابط بالتبادل ، فالنار تصبح
ماء ثم الماء تراب ، ولكن لما كانت العملية الأخرى
الصاعد تتم في نفس الوقت تبدو الروح — كسائر
الأشياء — دون تغير .

ورغم ان العمليتين الصاعدة والنازلة تتمان
بانتظام فان الانسان عرضة للتذبذب بين النار
والماء ، كل يطلب السيطرة والغلبة ، وليست هناك
روح يتم التوازن فيها بين الماء والنار الى ما لا نهاية،

— Wheel Wright - Heraclitus (1)

وفي غلبة أحدهما يكمن الموت ، فموت الأرواح أن تصبح نارا أو ماء ، غير أن الحياة والموت سواء ، من حيث أنه ان تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح الى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتولد من الماء روح جديدة ، ففي موت انسان ميلاد انسان جديد ، وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم ، وذلك ينطبق على الأرواح التي كان الموت نتيجة غلبة النار، ويعتقد هيرقليطس ان الدورة التي تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عاما أصغر فترة لكي يصبح الانسان جدا .

وأثناء حياة الانسان تظل النار والماء في تذبذب، النوم ولید الرطوبة من ماء الجسم حيث تخفت النار، وبذلك تفقد اتصالها بنار المالم ، وتنسحب الى عالمها الخاص ، ويقف الوعي والادراك ، ثم يعود التوازن بزيادة النار الواعية حين اليقظة ، وهكذا النوم واليقظة ، والموت والحياة ، كالشتاء والصيف كل منهما يعقب الآخر وينتججه وفقا لمبدأ توتر المتضادات والنزاع بينها .

ويرى هيرقليطس ان طريق الروح عندما يكون الى أعلى، الى النار حيث الرطوبة ، فالروح الجافة

أحكم وأفضل ، أما اذا انحطت وهبطت فذلك حين
تترطب ، وان كانت النفوس تلتد في أن تصبح
رطبة ؛ فالسكير يقوده غلام صغير أمرد يتبعه متعشرا
لا يدري الى أين يذهب لأن روحه رطبة • وبذلك
يربط هيرقليطس بين حالة الوعي وحياة العقل
وبين توقد جذوة النار في الانسان ، غير أنه قد
أثار بذلك مشكلة أخلاقية خطيرة اذ كيف يمكن
التقييم الاخلاقي لنزعة الروح الى أعلى بينما
اتجاهها وميلها وفقا لقانون لا اختيار لها فيه ؟

هذا هو التناقض بعينه في فلسفة هيرقليطس ،
بل لعله أشد جوانب فلسفته تناقضا ، وان كانت
غير متعمدة الحل في ضوء فلسفته ، فهي فلسفة
تنظر الى المشكلات نظرة كونية فالأحداث الفردية
التي يحكم عليها أخلاقيا أيا كان تقييمها ليس لها
القيمة مؤقتة ، ولا أهمية في النظرة العامة الى
الوجود بوجه عام حينئذ تستوي الصحة والمرض •
وجميع الاشياء جميلة وحق وعدل بالنسبة للاله ،
ولكن الناس يحكمون على بعضها بالظلم وبعضها
الأخر بالعدل •

الدين عند هيرقليطس :

ومن الطبيعي بمد أن تحدث هيرقليطس عن

الروح ومادتها التي تبخرت منها ونشأت عنها ،
يُتطلع الى مدى صلتها باللوغوس المقدس ، حيث
تكون الروح واهية بمقدار مشاركتها في اللوغوس
أو الكلمة المقدسة تماما كقضييب للكهرمان يزداد
احمرارا كلما اقترب من النار ، واللوغوس مبدأ
الحركة المتصلة والتغير المستمر ، هو معيار الحقيقة ،
فليس سمو الروح في عزلتها عن العالم بل في اتصالها
الوثيق به والنار الخالدة فيه • وغني عن البيان
أن رأي هيرقليطس واعتقاده بالكلمة المقدسة بعيد
كل البعد عن المفهوم المسيحي لهذه الكلمة •

ويعتقد أغلب من كتبوا عن حياة هيرقليطس أنه
ينكر خلود الروح ، ويقول بالتغير المستمر والسيلان
الدائم ، وإذا ما تحدث عن الآلهة باعتبارهم قانون
يقول : « كل خالد فان وكل خالد في موت ، أحدهما
حياة الآخر ، وفي حياة أحدهما موت الآخر ، والخالد
صفة للاله بالقدر الذي يوصف الانسان بالفناء »
هذا فضلا عن أحاديث هيرقليطس عن آلهة اليونان
كحديثه عن الشماثر والطقوس الدينية صدى
لاستملائه على الناس وتجريده الآلهة من كل
قداسة •

يقول هيرقليطس عن الطقوس الدينية : « حينما

يذنبون يطهرون أنفسهم بالدم تماما كما يفتسل
الذي تمثر في الطين بالطين ولو شاهده أحد رفاقه
يفعل ذلك لا اعتبره مجنوناً * وقال أيضا :
« الهائمون بالليل ، السحرة ، الذين يعربدون
والذين يمرحون والمشاركون في الأسرار ، كل
الأسرار هي طقوس غير مقدسة » *

ويضيف الى كل هذا ساخرا : « مواكبهم
وتراتيلهم استمراضات شائنة لولا أنها لتكريم
الاله ديونسيوس ، ولكن الذي يكرموه ويمقدون
له الأعياد الكبرى يستوي مع « هادس » الجحيم » *

ولكن سخرية هيرقليطس من آلهة اليونان ومن
طقوس مواطنيه الدينية ليست عن اتجاه عقلي
علمي كما نفهمه في هذه الأيام (١) * وقد يكون
متأثر بأكسانوفان الذي كان ينكر على الناس أن
يصوروا آلهتهم بصورتهم ، فالأحباش يصورونه
أنفاس الأنف ، وأهل تراقية يجلونه أزرق العينين ،
أحمر الشعر * ولو نطقت الثيران لصورت آلهتها
على شاكلتها !

— Russil. History of Western Philosophy. p. 65 (١)

ونلمس في نصوص وأفكار هيرقليطس أنه مجرد
تصورنا للآله عن خيالاتنا وأخلاق مجتمعاتنا فلا
نخلع عليه أية صفات بشرية ، لماذا يكون رب
الناس ، ولا يكون رب السمايين والهوام (١) ؟ ان
هذا الاعتقاد يفسر الألفاظ التي قد تثير الاستغراب
والتي يستخدمها هيرقليطس في حديثه عن القوة
الكونية - « الله هو الليل والنهار والفتاء والصيف
والحرب والسلام والشبع والجوع ، يتخذ أشكالاً
مختلفة كالنار التي امتزجت بالبخور يسميها كل
شخص حسب ما يقوِّح منها » .

ولم يقف هيرقليطس في فلسفته الدينية عند
هذا الحد بل نراه يشير إلى الوحدة الكامنة وراء
الكثرة ، تلك الوحدة الكونية ومر الاتساق على
أنها الحكمة التي تسيطر على العالم ككل وامكانياتها
مظاهر لا حصر لها من المتغيرات .

هيرقليطس ومعاملات الناس :

لم تكن تأملات وآراء هيرقليطس مقتصرة على
الدولة والدين والطقوس والسياسة ، ولكنها كانت

مرتبطة ارتباطا كلياً بالعلاقات والمعاملات الاجتماعية بين الناس وقانون البلد الذي يعيشون فيه ، وبالأخلاق ، والحرب والسلام ، وذلك تجاوبا مع فلسفته الكونية المتعلقة بالسيلان الدائم وتنازع الأضداد ، فنراه مثلاً يمجّد الحرب ، ولكن ليس كتمجيد بعض الحكماء لها أمثال نيتشه ، ويمجّد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون في الحرب ، ولكن من حيث حتميتها كضرورة وجود تنازع متصل بين الحرب والسلام بموجب مبدأ التغير المستمر ، ولعل الظروف التي عاشها لها أثر في صياغة أفكاره الخاصة بالحرب إذ كان يحرض مواطنيه على الصمود في وجه الفرس ، كما سخط على أولئك الذين تخلّوا عن هرمودورس فنفي من أفيسوس « أولى بهم أن يشنقوا أنفسهم كل رجل منهم ، وأن يدعو مدينتهم ليملكها الفلماني ، لقد كان أفضلهم ، وقد أعلنوا لن ندع فينا من يتفوق على الآخرين ، فان وجد فليخرج ويميش في مكان آخر » ولعله لم يكن على شاكلتهم لأن الكلاب تنبح الأعراب .

وربما يكن هيرقليطس قد اعتزل الناس بعد أن نقم على أهل بلده ، ومع ذلك لم يبتعد عن

الحياة في العالم وتقديم النصيح للناس ، فالانغماس في الشهوات وتأكيد الذات كل ذلك معارض عنده لنظام الكون . القضاء على التأكيد الصارخ للذات أحوج من اطفاء النار ، ان تأكيد الذات سمة الأرواح السفلى التي تجهل وتعارض أنها حتما منتهية الى فناء الذات كحتمية وجود القوس للوتر والوتر للقوس ليخرج النغم ، فالنهاية الى فناء الذات لا يعني الهزيمة ، والأرواح العاقلة تدرك ذلك وتتحرك في ثقة وخفة الى النور راضية عن كل الظروف ، مدركة أنها ليست ضحية التغير ، ولكنها بذلك تشارك في ارادة الهية وتوطد علاقتها باللوغوس الناري .

ولا بد من طاعة القوانين الوضعية كذلك ، سواء قانون المدينة أو ما يتعارف عليه الناس ، ان هذه القوانين ما دامت صادرة عن وعي عقلي فهي مستمدة من مصدر الهى ، ويجب أن يحارب الناس من أجل قانون مدينتهم كما يدافعون عن أسوارها .

واذا كان القانون هو ما تعارف عليه الناس ، فان من القانون الاستماع الى مشورة فرد واحد ، لأن فردا واحدا أحيانا يكون أفضل من عشرة آلاف

إذا كان أفضلهم • وليس بين الفضلاء من هم أمثال
هوميروس ، أجدر به أن ينفي من المدينة أي عقل
لهم حين يصدقون حكايات الشعراء ، ويتبعون العامة
كأساتذتهم جاهلين المبدأ المأثور : الكثرة أشرار
والقلة أخيار •

النسبة والتناقض :

من الأمور المسلم بها أن التفكير المنطقي لا يجيز
اجتماع المتضادات ، فمن الطبيعي أن كل حكيم
يؤسس مذهبه الفلسفي وفق أسس صحيحة وصادقة
كما يراها هو بالذات ، ويعد كل ما يخالفها منافيا
للحقيقة ، وبמידا عن الواقع ، ولكن هيرقليطس
لا يتورع من الجمع بين المتقابلات تاركا للناس أن
يجدوا فيها ما يرونه من تناقض أو توافق وذلك
حسب نظرتهم العلمية الى طريقه الصاعد وطريقه
النازل سواء تجمعهما الذاتية لا التضاد ، والروح
الانسانية حيث تصمد الى النار أو تهبط الى الماء
فكل ذلك بموجب قوانين الكون ، ومع ذلك فهو يقيم
سلوكها أخلاقيا كما لو كان صادرا عن اختيار
محض •

والتضاد عند هيرقليطس هو الذي يظهر الحقيقة

لأنه يختفي في أعماقها ، لذلك يمكننا أن نعتبر هذا الرأي مخالفة صريحة لما يذهب اليه الايونيين والفيثاغوريين ، كونه لم يبحث عن أصل الاشياء وبدأيتها ، كما أنه لم يحاول التطلع الى وحدة خارج الكثرة أو المتضادات ، ولكن الوحدة بمفهومه هي في الأضداد نفسها ، فهي كثيرة وواحدة في آن معا ، ان أصل الموجودات ليس مجرد مادة طبيعية محسوسة ، كما أنه ليس مجرد حقيقة ميتافيزيقية انه الاثنان معا ، فالنار الكونية تغذي اللهب ، وتخضع للتغير ، ولكنها توجه للتغير .

ومن هذه الأفكار نستنتج أن هيرقليطس لا يبحث عن الواقع على حساب الحقيقة ، ما دامت الحقيقة ذاتها مبهمة غامضة ذات مظاهر متناقضة . ولكن كيف يمكن أن تكون الحقيقة واحدة والأحكام المتعارضة صادقة معا ؟ يظهر لأول وهلة أن لا مفر من الحكم على أفكاره بالسفسطة أو النسبية . ولكن السفسطة تعتمد عادة على الأساليب البيانية والتعابير المجازية ، والتلاعب بالألفاظ ، ولكن هيرقليطس عندما يستخدم للاستمارة أو المجاز تنطوي نصوصه على تناقض لفظي ، فان هذا لا يصنفه في سطحية السوفسطائيين وتهافتهم .

ومما لا شك فيه ان هيرقليطس ينهد الى اظهار
التناقض الواقعي ، وليس التناقض اللفظي ، فحين
يتذكر أن الطريق الصاعد والطريق النازل سواء ،
فليس ما يقوله عبثا ، وانما يعني أنهما يحدثان
معا ، وأن ما بينهما من تضاد هو سر الوجود ، فكل
تناقض في النصوص ليس من قبيل التناقض
السطحي ، كالقول بأن علم النفس الحديث لا يبحث
في النفس ، أو كالقول : ليس هناك أشد ارهاقا من
الفراغ ، لأن مثل هذه العبارات يمكن تأويلها في
بساطة وفهمها في يسر ، ما دام علم النفس الحديث
لا يتناول البحث في ماهية النفس وجوهرها ، أو ما
دام الفراغ يجلب السأم والملل ، وبالتالي ضيق
النفس وارهاقها .

ولكن هيرقليطس يهدف الى التناقض الحقيقي
وخاصة حين يتحدث عن القوس : اسمه الحياة وفعله
الموت ، لا ينهد الى مجرد الجناس في اللفظ ، من
حيث أن اللفظ اليوناني يشير الى المعنيين : القوس
والحياة ، ولكنه يعني ان الحياة والموت وجهان
لحقيقة واحدة ، يحدثان وفقا لمبدأ التنازع بين
المتضادات لاستمرار الوجود (١) .

(١) ديوقريطس : سلمي النشر من ٣٦٩ .

وإذا كانت السفسطة أو التلاعب اللفظي ليس
صفة للتناقض في نصوصه ، فإن الحكم على آراء
هيرقليطس النسبية يتطلب المزيد من الوقت ، لأن
نصوص كثيرة تذكر ذلك :

- ماء البحر أنقى وأكدر ماء : يشربه السمك ،
ولا يستحبه الانسان ، هو نافع للأول ، ضار
بالثاني .
- تستحم الخنازير في الطين والدجاج في التراب .
- تفضل الحمين التبن على الذهب .
- أجمل قرد قبيح ، بالنسبة للانسان ، كذلك أحكم
الناس يبدو قردا إذا قورن بالاله : في حكمته
وفي جماله وفي كل شيء .
- الانسان طفل بالنسبة للاله ، كالطفل بالنسبة
للانسان .
- الأطباء يبترون ويحرقون ويعذبون المرضى ،
ثم يطالبون بأتماب لا يستحقونها على مثل هذه
الخدمات .

ان نظرية هيرقليطس التي ترى ان الطريق
الصاعد مثلا ليس نسبيا بالنسبة للنازل ، ان في
أعلاء النار الخالدة ، وإذا كانت الاحكام نسبية

عند الانسان والحيوان ، فهي ليست كذلك بالنسبة
لله ، النسبية موجودة في تقييم الأحكام لأن طريقه
يخلو من الحكمة بخلاف طريق الله . فالحكمة
الغائبة لها حكم مطلق ، جمال أو حق أو خير ، ولكن
الناس يعتبرون بعض الأحكام حقا وبعضها باطلا .

فاذا كانت الأحكام ونسبيتها لا تفسر أراء
هيرقليطس ، فكذلك نسبية التصور أو الادراك
نتيجة الفهم الخاطيء لمثل هذه النصوص .

● اذا لم توجد الرطوبة لم توجد الحرارة ، فالشيء
لا يسخن الا اذا كان من قبل باردا وهكذا
الرطوبة والجفاف .

● الأشياء الباردة تصبح دافئة والأشياء الدافئة
تبرد ، وما هو مبلل يجف ، وما هو جاف
يترطب .

● بالمرض تكون الصحة مجلبة السرور ، بالشر
نسر للخير ، كذلك بالجوع يكون الشبع ،
وبالشقاء تكون الراحة .

ولا يجسد لنا رأي هيرقليطس الذي يرى أن
الأشياء تعرف بأضدادها فحسب ، ولكنه يقصد

التناقض الحقيقي عندما يوجد بين الصحة والمرض،
والحياة والموت ، والراحة والتعب . فافتراض
امتناع وجود أحدهما يعني امتناع وجود الآخر .
لذلك لا بد من حدوث الاثنين معا كي يكون التوازن
وفقا لمبدأ تنازع المتضادات ، لأن المتقابلين مظهران
لشيء واحد مشترك بينهما . لأن (الحكمة طريق
الله) ، ولذا فليس من الخير للناس أن تسير الأمور
وفق ما يشتهون . انهم يشتهون الصحة والراحة
والشبع ، ويكرهون المرض والتعب والجوع ، مع
أن نهاية المرض والتعب والجوع يعني اختفاء
الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف النزاع في
الحياة يعني خراب العالم ودمار الكون .

الانسجام الغني :

درج مؤرخي الفلسفة على القول بأن التمارض
القائم بين فلسفة وآراء بارمنيدس وهيرقليطس ،
ينطلق من أن هيرقليطس ليس سوى حكيم التنير ،
بينما بارمنيدس هو فيلسوف الوحدة ، إذن التنير
مبدأ أول في حكمة هيرقليطس ، كما أن فلسفة
بارمنيدس تدور حول الوحدة في الوجود ، ولكن
في حنايا حكمة هيرقليطس مبدأ لا غنى عنه لتفسير

التغير ، انه مبدأ الوحدة ، فهو ينص على أن من
الحكمة أن نعرف أن كل الاشياء واحدة •

واذا ذهبنا الى أن هيرقليطس هو حكيم الكثرة
دون الإشارة الى الوحدة نكون قد انعرفنا عن
الواقع والحقيقة ، اذ كيف يمكن أن نرى في فلسفة
هيرقليطس توتر المتضادات ، دون أن نلاحظ فيها
التوازن والتوافق والانسجام ؟

ونحن ليس بمقدورنا أن ننكر بأن البعض قد
جعل حكمة هيرقليطس ضمن المذاهب الثنائية ،
وميز بين المتغيرات في العالم المحسوس وبين الوحدة
الحقيقية للوغوس ، ووصف الأولى بأنها قشور ،
بينما الثانية هي اللباب • علما بأن فلسفة
هيرقليطس لا تؤكد بأنها واحدة أو ثنائية فضلا
عن أن بعضهم يقرب حكمة هيرقليطس من فلسفة
بارمنيديس • رغم ان لفلسفة هيرقليطس طابعها
الخاص بها ، فالوحدة عنده لا تدرك الا في حنايا
الكثرة ، كما أن الانسجام يتولد عن توتر
المتضادات ، فليست الحكمة هي التي توجه كل
الاشياء في جميع الاشياء •

واذا كان هيرقليطس قد استخدم الفاظا تعيد

معنى الهيا مشخصا مثل (الاله زيوس) فلأن هذه
الألفاظ هي الوسيلة الوحيدة للتعبير ، ولكنه
يستخدمها استخداما مخالفا تماما لما تعارف عليه
الناس ، فهو لا يعني أن يشخص الوحدة الكامنة في
الأشياء .

وربما استخدم هيرقليطس تشبيهات تتعلق
بالموسيقى ، فالمدل في نزاع الأضداد كتوافق اللحن
في تنافر الأنغام ، والتوتر لازم ليتم التوازن ،
لرؤم شد أوتار القيثارة واهتزازها ليصدر النغم ،
ولكن هذا لا يعني أن هيرقليطس متأثر بأفكار
فيثاغورس والمدرسة الفيثاغورية التي تهتم
بالموسيقى وتقول ان العالم عدد ونغم ، لأنه هو
بالذات لا يريد من هذه التشبيهات الا تأكيد ضرورة
وجود التوتر والتنازع ، ليتم التوازن والانسجام ،
ذلك الانسجام الخفي الكامن في واقع التنازع بين
المضادات والذي هو أفضل من كل انسجام ظاهر
جلي ، وكما أن أجمل الألحان لا تصدر بدون القوس
والقيثارة معا ، فكذلك لا بد من المتقابلين ، ومن
التوتر بينهما ليتم الانسجام الخفي ، فالذاتية بين
التنافر والانسجام احد جوانب حكمة هيرقليطس في
تفسير الكون ، أيا كان في ذلك من تناقض ، لأن

كل مذهب يريد أن يضفي على النظام العام للكون وصفا محددا ، هو في نظر هيرقليطس يعبر عن وجهة نظر حزبية ، غير محايدة •

ومما لا شك فيه ان حكيم التغير هيرقليطس يستبعد في تفسير الكون والتغير الحاصل فيه كل تصور عقلي لهذا النظام تحت اسم الحكمة بمفهومها الشائع ، كما يستبعد كل تصور ديني كاطلاق اسم الله أو زيوس ، ثم لا يرضى عن تصور مادي طبيمي كالنار ، ان كل هذه التصورات تصدق ولا تصدق ، وان كان لا بد من اطلاق اسم على نظام يختفي في توتر المتضادات ونزاع المتعارضات فليكن: الانسجام الخفي •

يقول الفيلسوف فيليب ويلرايت : « وهناك اثر قديم يقول أن هيرقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري هيبوزس فيلسوف ميثابونم ، ولكن هذا الاثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا ، لأن بعض الباحثين يعتبرون هيبوزس متأخرا عن هيرقليطس ، وعلاوة على ذلك فان ايامبليخس في كتابه - حياة فيثاغورس - ينكر فيثاغوريته • والحقيقتان الصحيحتان عن هيبوزس هما أنه كان

في وقت واحد عضوا في الأخوة الفيثاغورية ، وأنه كان يعتقد مثل هيرقليطس أن المالم في حالة من التغير المستمر ، وأنه يتكون من النار كعنصر أولي له . ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيرقليطس أو أخذها عنه ... وذلك أمر من المستحيل تقريره . - فان هناك على أية حال انسجاما بسيطا وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامنا » .

ويحدثنا كذلك فيليب ويلرايت عن علاقة هيرقليطس ببارمنيدس الايلي فيقول : « ان مشكلة علاقة هيرقليطس ببارمنيدس الايلي تستلزم مرة ثانية سؤالا غير مؤكد عن التواريخ المقارنة . فيفترض معظم الباحثين أن بارمنيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والظواهر بعدما نشر هيرقليطس كتابه عن الطبيعة ، ان سببين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضعا موضع الملاحظة . الشاهد الأول محاوراة أفلاطون - بارمنيدس - والتي يتمثل فيها سقراط شابا يتحدث الى بارمنيدس الشيخ ... وثانيا : هناك الفقرة التي يفترض عدد من الباحثين أنها تشير الى هيرقليطس والتي يحذر فيها بارمنيدس من مجموعة غير منظمة تعتقد أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليس نفس الشيء مع ذلك ، وأن

طريقة الاشياء في كل مكان هي التقلب « - ويخلص من كل هذا الى القول : وعلى أية حال فاحتمال أن هيرقليطس قد كان رد فعل بارمنيدس بالطريقة التي وصفناها ينبغي أن يظل موضع نظر .

الفيتاغورية والايلية :

المدرسة الفيتاغورية التي أطلقها الحكيم فيثاغورس باسم الأخوة والمحبة والعدل والمساواة ، كان لها تأثير كبير على نتاج الفكر اليوناني خلال قرون عديدة من الزمان ، كما أخذ عنها وتأثر بأفكارها الفلسفية عدد كبير من الفلاسفة والحكام الذين تسنموا في وقت من الأوقات ريادة الحكمة والعرفان في بلاد اليونان ، ولم تكن هذه المدرسة العقلانية الوحيدة في اليونان ، بل كان هناك مدارس ومذاهب عديدة أخرى تتصارع وتتنازع بأفكارها المرفانية أحيانا والاسطورية الخرافية أحيانا أخرى .

ومن هذه المذاهب المذهب الايلي الذي بلغ قمة تأثيره على بعض العقول الناهدة الى العلم والمعرفة ، وبالفعل نبغ من أصحاب هذا المذهب فلاسفة وحكام

لا تزال آثارهم الفكرية تلعب دورها الفعال في
تاريخ الفلسفة العالمية •

ولما كانت الفيثاغورية والايلية قد عاشتا في
وقت واحد أو بالأحرى في عصر واحد ، فقد أثرتا
بصورة مباشرة أو غير مباشرة على عقول بعض
حكماء ذلك العصر ، فأخذوا عنهما وتلقحوا
بأفكارهما ، حتى جاءت فلسفاتهم منسجمة أو
موافقة لمنطلقات تلك المدرستين المرفائيتين :
الفيثاغورية والايلية •

ومن المعروف لدى مؤرخي الفلسفة ان معظم
تعاليم فيثاغورس قد تكونت في ايطاليا في مدينة
كروتونا الصغيرة حيث وضع اللبنة الأولى في بناء
الأخوة المسيحية الناهدة الى الحكمة والمعرفة ،
والتصوف والرياضيات وعلم الكون والموسيقى •

اما المذهب الايلي فينطلق من تعاليم حكيمهم
الأول بارمنيدس الذي وضع مذهب الوجود في
صورته الأولى ، بالتعاون مع تلميذه النشيط
زينون ، فذهبا الى أن هناك طريقتين يمكن تصورهما
والتفكير فيهما أولهما أن الوجود موجود ، ومن
المحال أن يكون غير موجود ، وهذا هو اليقين ، لأن

الحق يلزمه • والثاني هو أن الموجود غير موجود
ويجب إذن أن لا يكون موجودا • وهذا طريق لا
يمكن لأحد أن يتعلمه • لأنه لا يعلم ما هو غير
موجود ، لأن ما نفكر فيه هو موجود وهو شيء
واحد •

والوجود بمفهوم المذهب الايلي قديم ، لأنه
يمتنع أن يحدث من اللاوجود لأن اللاوجود غير
موجود ، ويمتنع أن يرجع حدوثه مرجع في وقت
دون آخر • وهذا يعني انه اما أن يكون محدثا
لنفسه ، واما أن يحدثه غيره ، اما أن يكون محدثا
لنفسه فهذا خطأ ، لأنه اذا كان هذا حقا ، فلماذا
أحدث نفسه في وقت دون غيره ؟ لا بد أن هناك
دافعا جملة يفعل هذا في وقت دون وقت •

ولما جاء زينون طلع بحججه الاربعة التي كوّن
منها مذهبها متناسقا ، فالحجتين الأوليتين تقولان
باستحالة الحركة بواسطة طبيعة المكان المفترض أنه
متصل ، بدون أن يتوقف الزمان عن أن يكون مكونا
بالطريقة عينها كالمكان •

وفي الحجتين الثانيةيتين تستخدم طبيعة الزمان
لاثبات استحالة الحركة بدون أن يكف المكان عن أن

يكون مكونا هو كذلك من نقط منقسمة ...
وليست الحجة الثانية سوى صورة من الحجة الأولى
والرابعة ، والزوج الاول من الحجج يهدف الى نقد
فكرة تعرض أول الأمر للعقل ، وهي انقسام
الامتداد غير المحدود . والثانية تعارض التصور
الذي لا يطرأ للفكر ولا يحققه الا اذا اعترف
بمشاكل الحجج الأولى .

وفي ضوء ما قدمناه من آراء يمكننا أن نذهب
الى أن المذهب الايلي ليس سوى نتاج عقول عارفة
ناهدة الى بلورة الحقيقة العرفانية الهادفة الى معرفة
انسانية الانسان وتأكيد فعالية ذاته التواقة الى
التسرد والخلود ، بعد أن قضت فترة طويلة تسبح
في تيارات من الخوف والقلق والشك .

أما المدرسة الفيثاغورية فكانت مصدر تصوف
وصفاء روجي استمدته من تماثيل فيثاغورس
المنطلقة من الأعداد والمعادلات والهندسة ، والخير
والآلهة وطبيعة الواحد ، والأخوة والمساواة بين
جميع أبناء المجتمع الواحد مهما تعددت ألوانهم
وأشكالهم وصفاتهم الاجتماعية، بشرط أن يساهموا
في الأخوة والزهد والتقشف ونكران الذات .

وبالرغم من وجود بعض التناقض والاختلاف بين الفيثاغورية والاييلية فقد لعبت هاتان المدرستان دورا هاما طليعيا في مجال الحكمة والفلسفة العالمية، وأثرتا تأثيرا ظاهرا في عقول وأفكار العديدين من الحكماء والفلاسفة الذين جاؤوا بعد هاتين المدرستين بقرون عديدة .

الفيثاغورية والاسلام :

من الطبيعي جدا بعد أن وصلت الى العالم الاسلامي خلاصة الفكر اليوناني وما شاع من هذا الفكر من علوم ومعارف ، أن يعرف الفلاسفة والمؤرخون الاسلاميون فيثاغورس وحكمته العرفانية الهادفة الى الزهد والتصوف والاخوة ، لذلك نلاحظ أن بعض فلاسفة الاسلام قد رسموا لنا صورة واضحة جلية عن فيثاغورس ، ومدرسته وجماعته ونظامها الأخوي .

ويبدو أن الفيثاغورية قد وصلت للاسلاميين من خلال مؤلفات ومصنفات أرسطو المتعلقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية . ولكن فلوطرخس يصور لنا في كتابه « الآراء الطبيعية » صورة واضحة

عن الفيثاغورية فيقول : « كان للفلسفة مبدأ آخر وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا » أي ساموس ، وهو أول من سمي الفلسفة بهذا الاسم ، وكان يرى أن المباديء هي الأعداد والمعادلات ، وكان يسميها هندسات . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليقي ، لأن فوثاغورس كان مقيما بإيطاليا ، إذ انتقل من ساس التي كانت موطنه .

ويذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المباديء منها الواحدة ، وهي الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهي العقل . وأن الثانية التي لا حد لها هي التي تسمى دواذا - وهي الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر . وكان يرى أيضا أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل . كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط يسمى عالما .

أما قوله في النفس فهو يرى أنها عدد يحرك ذاته ، وأن الحي والناطق في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها فعل الإله السرمدي ، وأما جزؤها الذي ليس بناطق ، فانه فاسد . ثم أن الكتاب بعد ذلك مستلهم بأخبار

فيثاغورس والفيثاغوريين • ويمدد آراء فيثاغورس ويورد آراءه في فناء العالم وانهما على طريقتين : أحدهما من السماء بنار تسيل منه ، والآخر بماء قمري بانقلاب القمر وبانسكاب الماء ، وأن البخارات هي غذاء العالم • ثم أننا نعلم ان آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال معاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المعاورة الى العالم الاسلامي أيضا ، غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت الى الاسلاميين في صورة الفيثاغورية الجديدة •

ويحدثنا الشهرستاني عن مذهب فيثاغورس فيقول : « انه يدعي أنه شاهد العوالم بحسه وحده الفلكي ، وبلغ في الرياضة الى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل الى مقام الملك ، ذكر أنه ما سمع قط ألذ من حركاتها ، ولا رأى شيئا قط أبهى من صورها وهيئاتها ، وأن الاشياء الملمذة للنفس تأتيه حشدا ، وارسالها كالألحان الموسيقية الآتية الى حاسة السمع ، فلا تحتاج الى أن يتكلف لها طلبا ، هذه الألحان السماوية إذن هي التي قادته الى تسمع الحقيقة ، فما هي هذه الحقيقة عنده ؟

يقول الدكتور سامي النشار (١) : « هذا يضع
الاسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغوري الحديث ،
وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ،
مذهب يتبين الفكرة التي ردها أفلاطون عن
الفيثاغورية « ان من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن
يتبع الأشياء الفانية فهو شقي » وعلى هذا المذهب
شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيمة
الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد وخواصها ،
ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادس
الذي كتب يقول : ان نظرية الطبيمة التي عرضها
أفلاطون في طيماوس هي نظرية فيثاغورية ، وأنهم
- أي الفيثاغوريين - هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

من الأمور الواضحة التي لم تعد خافية على أحد
أن تفسير الوجود بالأعداد ليست سوى رموز
واشارات يقصد من خلفها الوصول الى هدف معين
وتوضيح مفاهيم هذا الهدف العرفانية ، لذا نلاحظ
أن فيثاغورس انما اعتمد على الأعداد لتوضيح
بعض أهدافه ، فاعتبر العدد واحد علة الاجتماع ،
والعدد اثنين علة الانفصال ، ففيثاغورس لم يعرف

(١) ديوقريطس ص ٤٤١ .

العدد كعلم قائم بذاته ، وانما اعتبره كوسيلة للوصول الى الحقيقة اللاحسوسة ، وقد أثرت أفكاره هذه في بعض آراء فلاسفة اليونان والمسلمين على السواء .

والخواص العددية الفيثاغورية المتعلقة بالنفس نراها مثبتة في كتاب « اللاهوت الرياضي » وقد وصلت الى العالم الاسلامي ، ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، ومن المؤكد أن الاسلاميين قد عرفوا الفيثاغورية المحدثه معرفة كاملة ، وعرفوا أيضا نيقوماخس الفيثاغوري وان كانوا اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم ، ولا يعرف بين حكماء اليونان الا بالفيثاغوري .

ويقدم لنا الشهرستاني المذهب الفيثاغوري الجديد مختلطا بالأفلاطونية المحدثه ، منسوبا الى فيثاغورس ، ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الالهيات :

ان الله واحد كالأحاد ، فلا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ، ولا من جهة النفس ، لا

يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، وانما هو فوق الصفات العقلية والروحانية ، ولا تدرك ذاته ، وانما تدركه بآثاره وصفه وأفعاله . . . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه ، فالموجودات التي خصت بآثار روحانية تصفه وصفا روحانيا ، والموجودات التي خصت بآثار مادية تصفه وصفا ماديا .

والموجودات متفاوتة في وصفها له ، وأدركها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينتقيه تبعا لجبلته ، ونظر الانسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته ، والناس أيضا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعا لقدرته ، ويقدره تبعا لخصائص صفته .

ويذهب الشهرستاني الى أن فيثاغورس يقسم الوحدة الى قسمين : وحدة الله وهي وحدة الاحاطة بكل شيء ، وحدة الحكم على كل شيء ، وهي وحدة تصدر الأحاد في الموجودات والكثرة فيها . والى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضا الى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر ، وحدة قبل الزمان ،

ووحدة مع الزمان • فالوحدة التي قبل الدهر هي
 وحدة الله • والوحدة التي مع الدهر ، هي وحدة
 العقل الاول • والوحدة التي بعد الدهر ، هي وحدة
 النفس • والوحدة التي قبل الزمان ، هي وحدة
 النفس • والوحدة التي مع الزمان ، هي وحدة
 العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضا الى وحدة
 بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست
 الا الله مبدع للكل ، الذي تصدر منه الوجدانية في
 العدد المحدود • والوحدة بالعرض تنقسم الى ما هو
 مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، والى ما هو مبدأ العدد
 وهو داخل فيه ، والاول كالوحدة للعقل الفعال ،
 لأنه لا يدخل في العدد المحدود • والثاني ينقسم الى
 ما يدخل فيه كالجزم له — فان الاثنين انما هو
 مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد فمركب من
 أحاد لا محالة ، وحينما ارتقى العدد الى أكثر ،
 نزلت نسبة الوحدة فيه الى أقل — والى ما يدخل فيه
 اللازم له لما لجزم فيه ، وذلك لأن كل عدد محدود
 لن يخلو قط من وحدة ملازمة ، فان الاثنين والثلاثة
 في كونهما اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المحدودات
 من المركبات والبسائط وحدة •

أما في الجنس أو في النوع أو في الشخص ،

كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق ، والانسان في أنه انسان ، والشخص المعين - مثل زيد - في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله لزمّت الموجودات كلها ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل .

هذه الأفكار الافلاطونية المعدّنة نقلت الى الاسلام ونسبت الى فيثاغورس ، ولم تكن هذه الأفكار هي الوحيدة التي نسبت الى فيثاغورس ، بل ينقل الشهرستاني آراء فيثاغورية أخرى تتعلق بالصورة والمادة خالف فيها حسب قول الشهرستاني جميع الفلاسفة الذين عاصروه ، غير أن هذه الآراء ليست لفيثاغورس انما هي آراء لأرسطو نسبت الى فيثاغورس وهي أنه جرد العدد من الممدود كتجريد الصورة من المادة ، وأنه تصور موجودا محققا وجود الصورة وتحققها .

ومن الأمور المسلم بها أن فيثاغورس بالذات لم يجرد العدد من الممدود . غير أن أرسطو تصور ذلك ، وكان هذا التصور من الاسباب المؤدية الى فكرة الصورة والهيولى . ورغم كل هذا فقد اختبر

فلاسفة الاسلام الفيثاغورية وعرفوا أن الأعداد لديها هي أصول الموجودات ، كما أنهم وصلوا الى أن آراء فيثاغورس التي تقول ان العالم نغم ، وأن المباديء هي التأليفات الهندسية وفق مناسبات عددية .

ولهذا كانت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، وهي أشرف الحركات وألف التأليفات . وفي اعتقاد الشهرستاني ان جماعة من الفيثاغورية وضعت المذهب الحروفي ، وان طائفة منهم ذهب الى أن المباديء هي الحروف المجردة من المادة ، واعتبروا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين ، الى غير ذلك من المتقابلات .

وكذلك علم المسلمون ان الفيثاغوريين حين قالوا ان الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مقارنة لصورها في الذهن ، ووجدوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا . ولم يكونوا ينظرون اليه بالأرقام ، بل كانوا يبلورونه ويطورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ، ويرتبون هذه النقط في

شكل هندسي ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ،
والثلاثة المثلث ، والاربعة المربع •

ومن هنا نلاحظ أنهم خلطوا بين الحساب وبين
الهندسة ، ومددوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا
العدد أو الكمية المنفصلة الى المقدار ، أو الكمية
المتصلة • ويذهب بعض الفلاسفة المسلمين الذين
طوروا الأفكار الفيثاغورية القديمة الى أن مبدأ
الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها •
ووضعوا النقطة في مقابلة الواحد ، والخط في
مقابلة الاثنين ، والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم
في مقابلة الاربعة •

وكذلك أخذوا الفكرة الفيثاغورية القديمة
التي تعتبر أن النفس تأليفات عددية أو لحنية ،
ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت
بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وحاشت ،
وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك
التأليفات العددية الأولى • ثم اتصلت بالأبدان ،
فان كانت التهذيبات الخلقية على تناسب مع الفطرة
وتجردت والنفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت
بمعالمها ، وانخرطت في سلوكها على هيئة أجمل وأكمل

من الاول ، بل ان فيثاغورس يرى حسب أقوال
الاسلاميين من الفلاسفة أنه عندما عاين هذه العوالم
ونظر اليها نظرة علوية بالحس بعد الرياضة البالغة،
حين ارتفع من عالم الطبائع الى عالم النفس والعقل،
وسمع ما لها من الألحان الشريفة ، والاصوات
الشجية الروحانية ، تأكد ان عالمنا هذا يحتوي
القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه
من العوالم الهي وأشرف وأحسن .

• ووصلت الى الفلسفة الاسلامية عقيدة فيثاغورس
التي تذهب الى أن النفس كائتلاف الأجرام ،
وكائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك ان أوتار
العود اذا امتدت فعلت أثرا ما ، وهو الائتلاف .
وهذا يعني ان الأوتار اذا امتدت ثم ضرب بها
الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن منها حال ، كانت
الأوتار غير ممدودة . وكذلك الانسان ، اذا
امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج
خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو ألد يحيي البدن،
والنفس انما هي أثر لذلك الامتزاج ، وهذا فعلا
هو خلاصة آراء فيثاغورس حول النفس . نراها
ونلمسها بوضوح في فيدون ، الذي يعتبر من أهم
المصادر التاريخية التي تتحدث عن الفيثاغورية .

ونلاحظ من خلال مصنفات الفلاسفة الاسلاميين
 ان فيثاغورس قد احتل مكانا مرموقا مقدسا لدى
 أهل الفصوص والتصوف ، بينما نراه عند فلاسفة
 المعتزلة والشيعية مرفوض عرفانيا لولا أنهم نقلوا
 عنه فكرة العدد الاثني عشر وقداسته ، ومركزه
 بالنسبة للروح والكون ، وحركات أشخاص الأفلاك
 وأصواتها ونغماتها ، وان أشخاص الأفلاك هؤلاء
 هم ملائكة الله ، وخلص عباده ، يسمعون ويبصرون
 ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ،
 وتسبيحهم ألحان أليوب من قراءة داود للزبور في
 المحراب ، ونغمات الذ من نغمات أوتار العيذان
 النصيحة في الايوان المالي *

وهذه التسبيحات والقراءات والتبيلات هي
 نغمات وألحان حركات الأفلاك * وان تلك النغمات
 والألحان تذكر النفوس البسيطة التي هناك بسرور
 عالم الأرواح التي فوق الفلك ، والتي جوهرها
 أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ،
 ودار الحياة التي نعيمها كله روح وريحان في درجات
 الجنان كما جاء في القرآن وكما وجد في العالم الكون
 حركات منتظمة لها نغمات متناسبة لنفوسها ومشوقة
 لها الى ما فوقها *

وليست في حركات تلك الاشخاص ، ونغمات تلك الحركات سوى اللذة والسرور لأهلها ، مثل ما في نغمات أوتار العيدان من اللذة والسرور لأهلها في هذا العالم . فعند ذلك تتشوق النفس الى الصعود الى هناك من أجل الاستماع اليها ، والنظر الى حسناتها وجمالها . كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت وشاهدت ذلك ، وهو ادريس النبي . واليه أشار بقوله : (ورفعناه مكانا عليا) .

ولكن بعض الفلاسفة من أهل السنة والتعصب شنوها حربا لا هوادة فيها على فكرة المزج التي قال بها الفلاسفة الحقانيون بين الفلسفة والشريعة ، باعتبار ان الفلسفة في مفهومهم ليست سوى نوع من السحر والخرافات المتعلقة بعلم النجوم والأفلاك والمجسطي وآثار الطبيعة ، والموسيقى ومعرفة النغم ، والايقاعات ، والأوزان والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالاضافات والكميات والكيفيات ، وهذه المعارف لا يمكن حسب رأيهم ربطها بالشريعة ، اذ أن عملية الربط ليست سوى لوسة ولطخة غار لها عواقب وخيمة ومخزية . لأن الشريعة كما يقولون مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير

بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة
وشهود الآيات وظهور المعجزات •

ويرى أبو سليمان المنطقي المعروف بعد أن تنبه
الى آراء وأفكار الطرفين وما بينهما من خلاف ،
أحدهما السمع والآخر العقل ، فقال ان الشريعة
تعتمد على الأثر والخبر المشهور بين أهل الملة
والراجع الى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم
عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث
الطبيعي الناظر في الطبيعة وآثارها وما يتعلق
بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ومن
الفاعل ومن المتفعل ، فيها وتمازجها وتوافرها ،
ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الاشياء
ولوازمها ، ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب
الأقوال ، والملائق بينها •

ويعتقد ان الأمة اختلفت في الأصول والفروع
والتفسير والتأويل ، والعيان والخبر ، والمادة
والاصطلاح ، ولم تلجأ الى الفلسفة ، لأن الله تعالى
تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج
بعد البيان الوارد في شيء دينها • ان الأمة اختلفت
في آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافا فيها

وفرقا : كالمعتزلة ، والمرجئة ، والشيعة ، والسنة ،
والخوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف الى
الفلاسفة ، ولا حققت مقالاتها ، وشواهدهم
وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في
الأحكام عن الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول
الى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة
واستنصروهم .

ويعتقد القفطي ان هناك آثارا فيثاغورية في
فلسفة محمد بن أبي بكر الرازي التي صيغت
بمجلها على مثال مذهب فيثاغورس ، ويرى
المسعودي أيضا ان الرازي كتب قبل وفاته بثلاث
سنوات كتابا في ثلاث مقالات عن الفلسفة
الفيثاغورية .

ونجد في فلسفة الكندي رسائل ذات نزعة
فيثاغورية محدثة كرساليته في « تأليف الأعداد »
وفي « التوحيد من جهة العدد » ثم كتبه الموسيقية هي
فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على
طبائع الأشخاص العالية » وكان الكندي معروف الى
جانب كونه فيلسوف وطبيب ، بعلم الحساب ،
وتأليف الألحان ، وطبائع الأعداد وعلم النجوم .

وهذا الخليط من العلوم والمعارف يعطينا الدليل
الواضح على أنه رغم تأثيره بالمشائية والأفلاطونية،
فقد كان اتجاهه العرفاني الخالص فيثاغوريا •

ولا نغالي أو نذهب بعيدا اذا قلنا بأن أغلب
الفلاسفة الاسلاميين ان لم يكن بعضهم ، قد تأثروا
بالفلسفة الفيثاغورية وأخذوا من أفكارها المنطلقة
من الأعداد والموسيقى والتصوف والزهد والأخوة
الكثير من الرموز والاشارات فبلوروها وشرحوها
وصاغوها في قالب فلسفي اسلامي ينسجم مع الدين
والشريعة وبعض الآيات القرآنية •

واذا قلنا ان فلسفة الفارابي وابن سينا واخوان
الصفاء والسجستاني وغيرهم تددين الى الأفكار
الفيثاغورية بالكثير من التعابير والرموز والاشارات
العددية المتعلقة بالتوحيد والتجريد والتنزيه ،
وتحركات الكواكب والأفلاك ، لا نكون قد انحرفنا
عن جادة الصواب ، ولا أطلقنا المفاهيم العرفانية
جزافا ، ولا أهملنا ما قاله هؤلاء بالأرتماطيقا ،
واعترفهم بفضل السابقين على اللاحقين ، خاصة
بما قدمته الحضارة اليونانية في نقلها الشرقي •

آراء وحكم فيثاغورية :

كتب التاريخ والفلسفة تضم العديد من آراء
وحكم فيثاغورس التي كان يطلقها في شتى المناسبات ،
لتفعل فعلها بين أصحابه وتلاميذته وأتباع مذهبه ،
ومما يروى عنه أنه قال لتلاميذته يوما : اعلّموا يا
بني أن رفض الدنيا قبل التلبس بها أهون من
التخلص منها بعد الوقوع فيها • وان من رفع
حاجته الى الله تعالى فقد استظهر في أمره • وان من
آمن بالآخرة لم يحرص على الدنيا • ومن أيقن
بالمجازاة لم يفعل غير الحسنى • وان من آمن بالله
التجأ اليه • ومن وثق به فليتوكل عليه •

ومن ذكر الموت نسي الأشياء • ومن تمسك بالله
تعالى وعمل بمراضيه فذلك من الأحياء • وان من
حزم الانسان أنه لا يخادع أحدا • وان من كمال
عقله أنه لا يخدعه أحد • وان العاقل لا ينال
القليل مما يحب الا بالصبر على الكثير مما يكره •
والدنيا ينالها الانسان بالأموال والآخرة بالأعمال •
وأنقص الناس عقلا من ظلم من هو دونه • وأولى
الناس بالمغفر عن المذنبين أقدرهم على العقوبة •
وليس من أخلاق الكرام سرعة الانتقام • والدهر

لا يأتي على شيء الا غيره • وأطيب الأشياء ما
يشتهي • وأحسن العطاء ما كان ابتداء • وليس
شيء أسرع لازالة نعمة وجلب نقمة من ظلم الناس •
ومن اشتبه عليه أمران ولم يعلم الصواب منهما
فليُنظر أقربهما الى هوى نفسه فيجتنبه •

واذا كانت الدنيا غرارة فما موجب الطمأنينة
اليها • واذا كانت الأشياء غير دائمة فقيم السرور
بها ؟! وقليل يفتقر اليه خير من كثير يستغنى عنه •
والهوى اله معبود ، والمملكة ظل زائل ، والعقل
وزير ناصح ، والمال ضيف راحل ، والعمر طيف
خيال ، والتواضع من مصائد الشرف ، والكلام فيما
يعني خير من الكلام فيما لا يعني • والسكوت عما
لا يعني خير من الكلام فيما يضر • والحسد بمنزلة
صدأ الحديد الذي يأكل الحديد حتى يفنيه • ونقل
الصخور العظيمة على الأعناق أيسر من تفهيم من
لا يفهم •

وأعجز الملوك أقلهم نظرا في المواقب • والبلاد
تملك بالأموال ، وتارة بالسيف واللسان ، وقلوب
أهلها تملك بالاحسان • والنعم من الله تعالى مهرها
شكره ، وشكر الله تعالى تعظيمه وعبادته وذكره •

والدنيا سريعة الزوال ولا يبقى أحد من كافة الناس
على حال • وشر الأموال ما أخذته الانسان من الحرام
وصرفه في الآثام • ومن لم تؤديه المواعظ أدبته
النوائب • ومن ترك التوقي فقد استسلم للقضاء
السوء • ومن عدل عن الملوك في رعيته فقد حصن
ملكه ومن ظلم رعيته فليتوقع هلكه • وحاجة الملك
الى الشبان الأعوان كحاجته الى الطعام والشراب ،
غير أن الجاهل من الملوك يرى عند حاجته اليهم
يقربهم اليه ، وعند استغنائه عنهم يبعدهم ، والملك
إذا هان عليه بذل المال توجهت اليه الآمال •

والجواب أوله كلام ، وآخره اصطلام • وحوج
الملك الى الحيل والمكائد والمداواة بالأموال والاقوال
مع أعاديهم أولى من مقاتلتهم • وما ركب أحد البني
الا صرعه • وما أربح صفقة من باع الفاني بالباقي ،
والدنيا بالآخرة ! ومن اعتزل الناس واستغنى عنهم
أمن منهم • ومن طال عمره فقد أحبته • ومن نظف
ثوبه قل همه • ومن طابت رائحته زاد عقله • ومن
يصحب الزمان يركب فيه المجائب • ومن مأمته يؤتى
العدر • وإذا جاء القدر لم ينفع الحذر • والممران
لا يكون في موضع يجوز فيه السلطان ، والماعقل لا
يبيع يوما صالحا بيوم طالح • والأيام صحائف

الآجال : فيجب على العاقل أن يغلدها بصالح
الأعمال • وللدهر طمعان : حلو ومر ، وللأيام
صرفان : عسر ويسر ، ولو أن العسر في جحر لأدخل
الله تعالى إليه اليسر حتى يخرج به •

حكاية فيثاغورية نادرة :

يُحكى عن فيثاغورس أنه قال : كان في زمانه
ثلاثة من النساك العلماء • وأنه لم يكن في زمانهم
أعلم منهم ، ولا أزهدي الدنيا ، ولا أبعد لله سبحانه
وتعالى • وأنه نمي خبرهم إلى ملك بلدهم • وكان
ذلك الملك شديد الحب للدنيا ، وعظيم الحرص على
حصولها والزيادة فيها ، وأنه أحب أن يرى هؤلاء
الثلاثة • فسأل عن الموضع الذي يستقرون فيه •
فأخبر أنهم مقيمون ببعض الجبال النائية عن مدينته
وإن الملك تنكر ومضى منفردا بنفسه ليجمع بهم ،
ولم يزل يطلبهم إلى أن وجدهم على أعلى جبل من
تلك الجبال • فوجدهم وقد أحاط بهم من جميع
الجهات ذلك الجبل الأسود كثيرة مهلكة ، وتلك الأسود
لا تتعرض لأولئك الثلاثة ولا من الدنو إليهم •

فلما رأى ذلك هاله ، وأدركه توفيق الله تعالى
ولطفه به وعنايته ، فأقبل على نفسه يحدثها ،

فقال لها : يا نفس ! هذا والله السلطان العظيم ،
والمقام الكريم ، والمرتبة الفاخرة ، والمنزلة الباهرة ،
لا ما أنت فيه من ملابسة الكد والنصب والاجتهاد
والتعبد وكنزك الأموال واعتدادك بصيانة الماقل
والرجال • وبالله ان ذلك جميعه لا يقوم ببعض
هذا الحال • فلو فوضت أمرك الى خالقك وباريك ،
وتوكلت عليه ، لاسترحت مما أنت فيه من العناء
ومكابهة البلاء • ثم حثته نفسه على الاجتماع بهم •

فلما دنا من الأسود وثبت اليه ، فقال : اللهم
رب هذه المصابة التي قد تخلو لمبادتك ! اصرف
عني هذه الأسود ، واكفني شرهم ، حتى أجمع
بعبيدك هؤلاء • وان الله تعالى استجاب دعاءه ،
وحادت الأسود عن طريقه ، ولم يتمرضوا له • فمشى
حتى انتهى اليهم وسلم عليهم • فرحبوا به وسألوه
عن حاله ، ولم يعرفوه • فقال لهم : أما أنا فمن
بعض عبيد الله سبحانه وتعالى • فاني سمعت بكم
وبحبكم لعبادة الله تعالى • فأحببت أن أجمع بكم ،
لعل أن يوفقني الله تعالى بكم الى طاعته ، وما يرضاه
مني • فلما سمعوا مقالته قالوا : يا هذا نحن والله
أخرج الى الاجتماع بمن يوفقنا الله تعالى به لذلك •
وانا ما أقمنا هنا الا لذلك • فان أحببت أن تقيم

معنا فاقم • فاقام عندهم مدة ، وهم يعبدون الله تعالى • فلما كان بعض الأيام قال لهم الملك : أيها السادة الزهاد والحكماء العباد ! اعلموا ان نفسي قد حصل فيها أمور كدرت علي مشاربي ، وضيق علي مذاهبي ، ولم يسعني كتمها ، ولا التوصل الي علمها ، وأريد أن أقصها عليكم [٠٠٠٠] (١) الملك : « بلى ! أعلم ذلك » فقال له الرجل : أفلا تعلم أن الموت يعرض لجميع الحيوانات ، والفساد لتكوين الجسادات ؟ فهذا العقل والعرف ينفر من فعل ما يقع به التمييز بين أفعال الأدمي وغيره من الحيوانات ؟ فقال له الملك : لا ! فقال الرجل : وإذا كان الأمر كذلك ، والعقل والعرف لا يتكران أن يعمل الانسان ما لا يشاركه فيه غيره من الحيوانات : يقوم مقام الشكر لمن صنعه وأوجده ومنعه العقل الذي يدرك به مصالحه الدنيوية ويدفع به ما يكون ضررا عنه ، ويخصه بذلك دون غيره من الحيوانات ، وليس ذلك يكون الا بالطاعات والأمر التي قد اطلت بها العادات في الملل السالفة والأمم

(١) في النص المخطوط وجدت هذه النقطة وانظنها ليست سوى نقص بعض الكلمات في النسخة المتقول عنها . وهذا يدل على وقوع حديث بين الملك وبين أحد الثلاثة .

المتقدمة ، والعقل والعرف قاضيان باستحسان كل ما يصدر من الانسان من الرحمة للضعفاء وصلتهم وصلة الأرحام والعدل واغاثة الملهوف والأمر بالمعروف ، وان ذكر الفاعل لذلك ونحوه هو الذي يبقى له بعد موته دون غيره ، واستقر ذلك لتعلم صحته .

فلما سمع الملك ذلك وقع في قلبه صحته . ثم انه أقبل على عبادة الله تعالى ، ومضى على ذلك أيام . ثم ان واحدا منهم قال لباقي أصحابه : اعلموا أن نفسي قد حسنت لي سؤالكم أن يتمنى كل منا من الله تعالى شيئا يناسب نفوسنا في مطالبها وأمانيتها . فليذكر كل منا ما يحس في نفسه من ذلك شيئا ، فانه لا يخلو من فائدة ليسعفئدها . فقال أحدهم : اللهم ارزقني من عبادتك وتعظيمك ما تبلغني به أعلى الدرجات ، وأن تحبب ذلك اليّ كما تحبب اليّ شرب الماء في حال شدة الظمأ ، وأن لا أزال على ذلك الى أن أقدم عليك .

وقال الثاني : اللهم أذهب عني شهوات الدنيا وزينتها والاهتمام بها ، وفرغني لعبادتك ، ووفقني لطاعتك وما ترضاه مني الى أن أرد عليك . وقال

الثالث : اللهم أرزقني يقينا صادقا وإيمانا بك ،
 واجعلني ملكا على بعض خلقك لأقضي بينهم
 بالقول وأحملهم على عبادتك وأكفهم عن معاصيك .
 ثم قالوا بعد ذلك : وأنت تمنّ ! فقال : اللهم
 اقضني اليك مسلما من المعاصي . واجعل راحتي
 في لقائك وطاعتك . واكفني شر نفسي . ثم ان
 الملك أقام عندهم أياما يعبد الله تعالى . ثم فارقهم
 وعاد الى مملكته ، وأقبل على عبادة الله تعالى
 والرأفة بعباده . وأفاض العدل عليهم والاحسان .
 ومضى له على ذلك مدة . ثم انه مرض مرضا
 شديدا ، وأحس بالموت . فجمع أكابر أهل مملكته
 وأعيان رعيته الى بين يديه وقال لهم : معاشر الناس !
 اعلموا أنه قد آن أن ينزل بي الموت الذي لا ينجو
 منه أحد من الناس . واني قد استغلّفت عليكم
 بعدي العابد فلانا . فاذا مت فاطلبوه في أعلى
 الجبل الفلاني ، فانه يصلح أمركم ويحسن اليكم .
 ثم انه مات بعد أيام . فمضى جماعة من أعيان
 مملكته وأكابر تلك الدولة الى ذلك الجبل . وسألوا
 عن العابد الذي ذكره لهم ، فأرشدهم أصحابه اليه
 فقصوا عليه قصة ملكهم وتوصيته بالملك له ، وسألوه
 المضي الى ملكه وتديره برأيه . فبهت ذلك العابد

لمتألمهم وقال لهم : يا هؤلاء ! ما لي بالملك حاجة .
ومع هذا فما أنا من بيت الملك ولا أهل له ، فاطلبوا
للككم سواي . فقالوا له : يا هذا ان ملكنا أخذ
علينا العهد لك ، وما يمكننا نكث عهده . وقال له
صاحبه : أما أنك كنت تمنيت على أبك ذلك .
وقد أتاك ذلك فامض اليه وافعل ما التزمت فعله .
فبكى وودع صاحبيه ومضى مع أولئك الى البلد .
وتلقاه الناس وبايعوه ، وأحسن فيهم السيرة
وأفاض العدل ، وأمر بالمعروف ، ونهى عن المنكر .
وأقام الحدود ، وسأسهم أحسن سياسة ، وقهر
أعداءه ، وتضاعف ملكه بما كان من البلاد التي
تجاوره .

وأقام على ذلك سنة . ثم انه سأل الله تعالى
بعد ذلك أن يريه عمله مصورا قبل ملكه وبعد
ملكه . فأراه الله ذلك ، فوجد محله بعد ملكه
قد نقص الثلث عن عمله قبل ملكه . فاعتراه
الندم ، وخشي على نفسه الهلاك . ثم انه صبر الى
أن انقضت السنة الثانية . ثم انه سأل الله تعالى
أن يريه صورة عمله مصورا في السنة الثانية
وعمله في السنة التي ملك فيها . فأراه ذلك ،
فوجده قد نقص عمله في الثانية عن الاول النصف .

فعند ذلك بكى بكاء عظيما ، وجعل يصغر وجهه
على الأرض • ثم انه ذهب الى صاحبيه ، وقص
عليهما قصته ، فقالا له : يا هذا ! ألم تعلم أن الملك
خطره عظيم ، وخطبه جسيم ، ولن يسلم من موبقاته
وينجو من شروره الا من أمدّه الله تعالى بتوفيقه
وعصمه ؟! فعليك بتقوى الله تعالى ومراقبته •
وقف عند أوامر الله تعالى ونواهيه • وخذ المال من
حله ، واصرفه الى مستحقه ، واكف أيدي أعوانك
وولاتك وعمالك وأصحابك عن أموال رعيّتك وعن
أعراضهم وعن حرمهم وأولادهم • ولا تغتر بمسألة
الزمان لك ولا بكثرة ما منحك الله تعالى به من
الأموال والبلاد والجنود ، فان ذلك كله زائل عنك •
وتيقظ لآخرتك ان شئت أن تنجو من الهلاك •
وانه عاد الى ملكه ، ولم يزل ملازما لما أمره صاحباؤه
الى أن انتهى أجله وختم بالصلاح عمله •

حكم فيثاغورية ماثورة :

قيل انه عزي حكيما قد مات أخوه فقال له : أما
ان مثلي ما ينبني له أن يمزي مثلك ، ولكنني أشير
عليك بأنك تتأهب للمضي الى عند أخيك ، فان
الطريق مخوف •

ومن ذلك ما قيل عنه انه كان له أخ مسرف على نفسه في ارتكابه الفواحش ، فقال له : يا أخي ! أما أنك غدوت كالاصبع الزائد التي ان تركت ساءت ، وان قطعت ألت .

ومن ذلك ما قيل عنه من أن أهل رومية مات ملكهم ، فاتفتت آراؤهم على تمليكهم لرجل منهم ، فعزموا على تمليكه ، ثم أحبوا مشاورتهم في ذلك لفيثاغورس ، وأنهم مضوا اليه واستشاروه في ذلك وأنه قال لهم :

أما أنا فلا أرى تمليككم لهذا عليكم . فقالوا له : ولِمَ ذلك أيها الحكيم ؟ فقال لهم : لأنه قد اشتهر عنه أنه كثير الغضب . وليس يخلو في غضبه من أحد أمرين : أما أن يكون ظالما ، أو يكون مظلوما ، والظالم لا يصلح أن يملك على الناس ، والمظلوم ضعيف ، والضعيف لا يصلح للملك ، فعلموا صحة مقالته . فلم يملكوا ذلك ، وملكوا غيره .

ومن ذلك أن تلامذته قالوا له يوما : أيها الحكيم ! أما أن فلانا الحكيم ما ناظره أحد فيمن أبنائه الا وغلبه ولا يكون به طاعة . وقد تعجبنا من

ذلك • فقال لهم : لِمَ تتعجبون من ذلك ! فإنه يبهت
من يناظره بالكذب ، ويستشهد على ما يدعيه
بالموتى ، ويحيل على الغائب •

ومن ذلك ما قيل عنه انه رأى امرأة بغية وهي
كثيرة الابتهاال الى الله سبحانه وتعالى وسألته أن
يجعلها نقية ، فقال لها : يا هذه ! أما والله ان كلا
الأمرين بيدك • قفي عند أحبهما اليك وأعودهما
عليك •

« تم الكتاب »

الفهرس

٥	مقدمة
١٣	فيثاغورس
٢٦	ارشادات وتعاليم فيثاغورس
٢٩	المعرفة الفيثاغورية
٣٤	فيثاغورس والحساب
٤٧	الفيثاغورية
٥٢	اكتشافونسان
٥٧	بارمنيدس الايلي
٦٧	زينون الايلي
٧١	الحجج الاربعة
٨٢	ميلسوس
٨٣	آراء ميلسوس الفلسفية
٨٧	السوفسطائية
٩٢	هيرقليطس وحكمة التغير
١٠٠	هيرقليطس
١٠٧	انروح عند هيرقليطس

١١٣	ميرقليطس ومعاملات الناس
١١٦	النسبة والتناقض
١٢٢	الانسجام الخفي
١٢٦	الفيثاغورية والايالية
١٣٠	الفيثاغورية والاسلام
١٤٦	آراء وحكم فيثاغورية
١٤٩	حكاية فيثاغورية نادرة
١٥٥	حكم فيثاغورية ماثورة

